

SOL Y LUNA



7

BUENOS AIRES

1942

SOL Y LUNA

DIRECTORES

Juan Carlos Goyeneche

Mario O. Amadeo

Secretario

José María de Estrada

7

BUENOS AIRES

1942

S U M A R I O

- El concepto de la Imagen de Dios según San Ireneo, por *Erik Peterson*
La hora doliente y el poeta, por *José María Pemán*
Consideraciones sobre la moderna filosofía vitalista, por *César E. Pico*
Poema de Don Juan Manuel de Rosas, por *Ignacio B. Anzoátegui*
La recuperación de las cosas, por *José María de Estrada*
Primer susto, por *Carlos Cañal*
El concepto de Riqueza y la propiedad, por *Gino Arias*
Oración a Jesús para conocer al Padre, por *Fray Juan de la Encarnación*
Monumentos religiosos de Córdoba colonial

FLOR DE LEER

- De la amistad, por *Juan Casiano*
Relox Mental de la muerte
Los principios y la Acción
Selección del pensamiento de Oliveira Salazar

LIBROS

- por *Gaston Terán Etcheopar*, *Alberto Espezel*, *José María de Estrada*,
J. I. Pearson Pbro.

“**M**IRA al cielo y comienza a filosofar” dijo un sabio. Pero es hora ya de volver los ojos a la tierra, porque arriba se conoce la sabiduría y omnipotencia del Autor de todas las cosas, y aquí abajo lo ganado contemplando astros y nubes se transforma en obras. Así como el Señor —en los primeros días de la Creación— sacaba vientos y estrellas de la nada, así el hombre puede sacar de ellos entendimiento y prudencia.

Si hemos de emprender un largo camino es bueno detenerse antes y reflexionar adonde vamos. Y luego seguir la ruta.

Pero no se debe reflexionar todo el tiempo, ni andar y andar sin saber hacia donde.

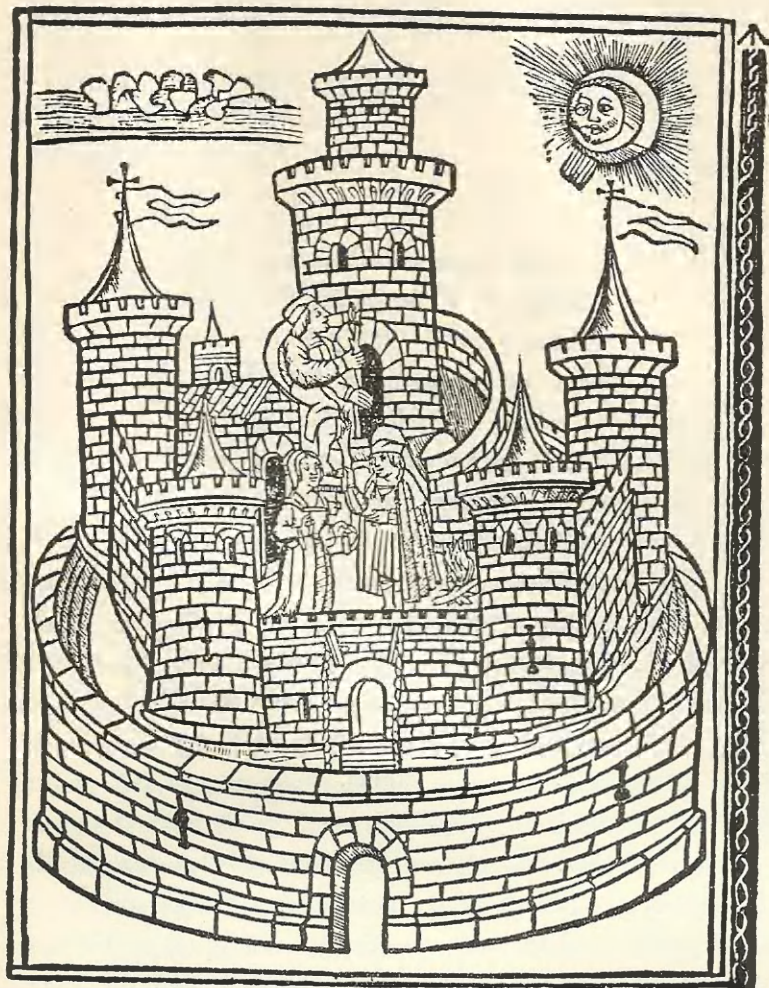
Que eso nos enseñan los antiguos mártires con su vida. Durante muchos años se esconden y retiran, y para morir — que es su triunfo — escogen el mundo público.

Porque habían de dar testimonio de su Verdad. Y ésta pide al mundo por testigo.

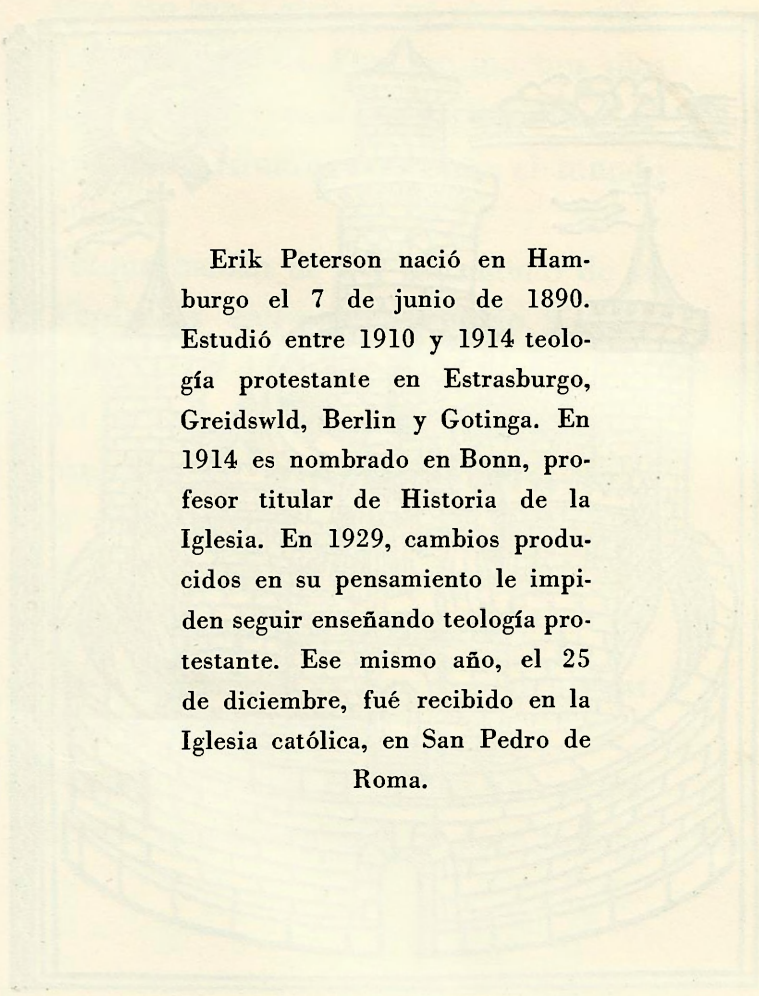
Ya no es lícito obrar sin afilar la espada para la obra; ni tampoco por pasarnos la vida probando su temple que corramos el riesgo de que preparándonos a vencer, nos llegue la muerte.

Sino, lo primero pensar y luego obrar. Pero de prisa.

Porque tan breve es la vida que es menester cumplir con ella en poco tiempo.



S O L



Erik Peterson nació en Hamburgo el 7 de junio de 1890. Estudió entre 1910 y 1914 teología protestante en Estrasburgo, Greidswld, Berlin y Gotinga. En 1914 es nombrado en Bonn, profesor titular de Historia de la Iglesia. En 1929, cambios producidos en su pensamiento le impiden seguir enseñando teología protestante. Ese mismo año, el 25 de diciembre, fué recibido en la Iglesia católica, en San Pedro de Roma.

EL CONCEPTO DE LA IMAGEN de Dios según San Ireneo

LOS teólogos de los primeros siglos de la Iglesia no resultan a veces inmunes de errores y de cierta obscuridad. Por de pronto hay que considerar que en esa época no existía aún la disciplina particular de la teología dogmática. Todavía los grandes Concilios Ecuménicos no habían fijado los dogmas de la Iglesia, siendo la Verdad revelada dada a conocer en la predicación, en la catequesis, en obras de apología o de polémica. Así es por tanto como, sólo ocasionalmente hubo quien tratara de la "antropología", es decir, la doctrina de la imagen y de la semejanza de Dios en el hombre.

Este carácter ocasional de la dogmática entrañaba por supuesto inconvenientes, por resultarnos hoy día a veces obscura la dialéctica de las exposiciones. Cae de su peso que el estudio de la doctrina teológica de los primeros siglos requiere de parte del historiador el arte sutil de la hermenéutica más que el conocimiento de la historia teológica.

En los primeros siglos la labor teológica consiste casi exclusivamente en la exégesis de los Textos Escri-

turales. Esta tarea de los Padres tuvo sus antecedentes en la exégesis escritural de los Hebreos. No debe asombrarnos si en las obras de los primeros Padres hallamos muchas tradiciones hebraicas. Esto, empero, y lo antedicho, hay que tenerlo presente para tratar acerca de la doctrina “antropológica” de San Ireneo.

Los documentos principales para este estudio se encuentran en el libro V de la célebre obra del santo Obispo de Lyon contra los herejes. Particularmente es necesario analizar e interpretar los primeros dieciséis capítulos de ese libro para comprender el sentido de sus expresiones que de parte de los teólogos católicos y protestantes han encontrado las interpretaciones más antitéticas.

“No hubiéramos podido conocer algo acerca de Dios —así comienza el primer capítulo— si el Verbo de Dios no se hubiese hecho hombre. El existía antes que nosotros y por El, que posee el don de la incorruptibilidad, hemos sido creados para serle semejantes”.

Ya puede verse por esta primera declaración que la semejanza por la que hemos sido creados hállase en relación con la incorruptibilidad de Jesucristo. “Los Gnósticos como Valentino —continúa el texto— quienes rechazan la humanidad real del Redentor, rechazan por eso mismo también la posibilidad de la salvación de nuestra carne, al par que los Hebreos-cristianos, por ejemplo los Ebionitas, rechazando la divinidad de Jesucristo, rechazan necesariamente aun la posibilidad de la elevación sobrenatural de nuestra naturaleza humana. Los Ebionitas no tienen presente que, conforme a la narración del Génesis, Dios infunde en su creatura “su

hálito haciendo del hombre un ser animado y racional; esta acción realizada en el principio de la humanidad encuentra su correspondencia al final del mundo, cuando el Verbo y el Espíritu de Dios habrán de juntarse con la antigua creación de Adán para la formación de un hombre perfecto. Hemos muerto en el primer Adán que era tan sólo un ser dotado de alma, pero hemos de ser vivificados en el nuevo hombre espiritual (1 Cor. XV, 22). Esto acontece porque Adán jamás podrá huir de las manos de Dios, esas “manos” a las que el Padre dirigiera sus palabras (Gén. I, 26): “Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra”. Es por este motivo que de las manos de Dios —y no por la voluntad de los hombres— fué creado un hombre viviente, a fin de que Adán estuviese hecho a imagen y semejanza de Dios (I, 3)”.

Este texto resulta algo obscuro y se lo debe considerar con atención. San Ireneo se figura de un modo muy realista la creación del primer hombre. Adán hecho con el limo de la tierra hubiese quedado tan sólo un cadáver si el soplo de Dios no hubiese hecho de este cadáver un ser animado. El hecho de infundir la vida en el limo inerte al comienzo de la humanidad, encontrará al fin del mundo su correspondencia en la devolución de la vida a los cuerpos muertos. Aquí es necesario una distinción: Animar una estatua con el soplo de Dios no es lo mismo que devolver la vida a los muertos. Existe, sí, una analogía pero no una identidad de conceptos. La animación del primer hombre bien puede constituir una profecía de su vivificación al final de los tiempos, pero no es la misma cosa. Si el primer Adán,

sin embargo, no se identifica con el segundo Adán, existe algo que permanece inmutado por inmutable, Dios mismo, quien en el principio creó al hombre a imagen y semejanza suya y al concluirse los siglos renueva al hombre a su imagen y semejanza.

Para San Ireneo esta identidad entre Dios Creador y Dios Salvador es el nervio de su argumentación, pues sus expresiones van contra la herejía de Marción, quien había afirmado que un Dios —a saber, el del Antiguo Testamento— hubiera creado al hombre en su constitución carnal, al paso que *otro* Dios — es decir, el Dios del Nuevo Testamento— lo habría salvado en su espiritualidad. En la imagen que Adán jamás podrá huir de las manos de Dios, se nota evidente la polémica antimarcionita, puesto que era de Marción la tesis de que el Demiurgo del Testamento Antiguo, hubiera creado al hombre con sus manos, mientras el hombre del Nuevo, quien según las palabras de San Pablo espera para su perfección “otra casa en el cielo, una casa no hecha de mano de hombre” (II Cor. V, 1) recibe en el espíritu de la glorificación un don manufacto.

Contra tal teoría se levanta San Ireneo afirmando: Adán jamás podrá huir de las manos de Dios, ya como ser creado, ya como ser redimido. La expresión “manos de Dios” es un antropomorfismo bíblico que en otros lugares de la Sda. Escritura fuera introducido por los Hebreos para explicar la formación del cuerpo humano según la narración del Génesis.

Si Dios había formado del limo el cuerpo humano, al igual que un alfarero que trabaja el barro, entonces el Padre Eterno poseía manos. Este antropomorfismo,

por otra parte, hubo de parecer harto grosero a otro grupo de teólogos hebraicos, de manera que ya en la versión aramea del Antiguo Testamento hallamos la expresión “manos de Dios” sustituida por la de “Verbo Divino” o “Sabiduría Divina”.

Los más antiguos teólogos de la Iglesia aprovecharon esta sustitución de los antropomorfismos escriturales introducida por el judaísmo y así tenemos que en la predicación cristiana el Verbo de Dios o la Sabiduría identificábanse con el Hijo de Dios o con el Espíritu Santo. Por ejemplo, la forma plural (Gén. I, 26) “hagamos al hombre”, que en la exégesis rabínica había sido interpretada de diversos modos, podía ahora explicarse con facilidad: Dios se dirige a sus “manos”, a saber al Verbo y al Espíritu, para formar el cuerpo humano. Por consecuencia, tanto el Verbo de Dios como el Espíritu Santo no sólo no se hallan ausentes en la formación del cuerpo humano por parte del Demiurgo, sino que participan como manos de Dios que operan. Si el hombre ha sido creado “a imagen y semejanza de Dios” esta expresión debe explicarse como el hecho de que el Verbo Divino y el Espíritu Santo —siendo “manos” de Dios— cooperaron junto con el Padre Demiurgo en la formación de nuestro cuerpo.

Como puede verse, la creación del cuerpo constituye el centro de las reflexiones de San Ireneo. De menor interés resulta la animación del cuerpo por parte del hálito divino, que hace de él un ser viviente y racional; como idea fundamental queda la cooperación del Verbo Divino y del Espíritu Santo con el Padre en la formación del cuerpo humano. Únicamente tal coope-

ración es la razón porque Adán fué creado a imagen y semejanza de Dios; pues es esta misma cooperación de las Tres Personas Divinas la que por otra parte garante la formación del hombre “vivo” y “perfecto” en los últimos tiempos. Más adelante se verá con mayor claridad lo que esto signifique.

El segundo capítulo detalla netamente la polémica anti-marcionita de San Ireneo. Se equivocan de plano los que afirman haber Dios (es decir el Verbo Encarnado) bajado a un mundo no suyo, para salvar a un hombre creado por otro Dios. Así reza textualmente la doctrina de Marción. Contesta San Ireneo: Si esto fuera verdad. Nuestro Señor Jesucristo no se habría hecho realmente hombre, mientras que en realidad ha devuelto al hombre, plasmado por El, aquella imagen y semejanza de Dios según las cuales había sido creado.

Los herejes (cap. 3) están repletos de soberbia, pues quieren enorgullecerse de la gloria de Dios sin tener en cuenta que esta misma gloria se expresa en la enfermedad de nuestra carne. Marción había enseñado que el hombre se salva en su espiritualidad, es decir, en la gloria del Espíritu Santo, quien no tiene contacto alguno con nuestra carne plasmada por otro Dios. Los Marcionitas (prosigue el cap. 4) quienes charlan de un “padre bueno” (el Padre de Jesucristo) respecto al Demiurgo, devanean sobre un Dios débil, pues tal Dios no sería capaz de vivificar a los cuerpos muertos; que si lo fuera, según los herejes no tiene ganas de hacerlo y por tanto es un Dios malo y no bueno como ellos le dicen.

Enoc y Elías (cap. 5) fueron llevados con sus cuerpos al Paraíso puesto que por las propias manos que habíanles plasmado (recordemos lo antedicho en torno al Verbo y al Espíritu Santo) han sido transportados al Cielo. Son esas manos mismas las que llevaron a Adán al Paraíso, al igual que todos los justos que poseían al Espíritu Santo, como por ejemplo San Pablo (II Col. XII, 4).

Vuelve aquí claramente la polémica anti-marcionita. El heresiarca había sostenido que el Demiurgo transportó a Adán a un paraíso terrenal, mientras el Dios del Nuevo Testamento lleva a los “espirituales”, por ejemplo a San Pablo, a un Paraíso celestial. De las afirmaciones de San Ireneo es dable inferir que, según él, la formación del hombre por parte de las Tres Personas Divinas entraña aun la posibilidad de una vida incorruptible. El traslado de Enoc y de Elías, subraya el santo Obispo, profetiza la ascensión de los hombres espirituales del Nuevo Testamento.

El capítulo sexto añade: Por obra de las “manos” de Dios, vale decir, por medio del Hijo y del Espíritu es hecho el hombre a imagen y similitud de Dios. El hombre, cabe afirmar, no una parte del mismo. El alma y el espíritu del hombre (hay que entender aquí el Espíritu de Dios, no la inteligencia) son tan sólo una parte y no la totalidad del hombre mismo. Este es perfecto cuando su alma asume el espíritu del Padre en unión con nuestra carne, plasmada a imagen de Dios.

Esta es una afirmación importante. La carne del hombre (su cuerpo) ha sido creada a imagen de Dios. Más adelante se verá más claramente lo que significa

esta afirmación. El ser humano no es perfecto en cuanto consista de la unión de un cuerpo con un alma, sino tan sólo después de la inhabitación del Espíritu Santo en el alma. Será un hombre entero: perfecto y espiritual, hecho a imagen y semejanza de Dios. Si falta el Espíritu divino, es tan sólo un ser animado y carnal; aunque posea la imagen de Dios en su figura, le falta la semejanza que se adquiere por obra del Espíritu Santo. La discusión en este sexto capítulo se vuelve muy interesante. El concepto del hombre perfecto o del hombre espiritual —expresiones que sin duda San Ireneo halló en la doctrina de Marción— es tomado en diferentes sentidos. Cierta vez lo considera bajo el aspecto de perfeccionabilidad religiosa; otra, afirma que no es posible una definición perfecta del hombre cuando se deja de lado la obra del Espíritu Santo en él. San Ireneo está convencido que una definición del hombre no puede darse sin volver a su modelo ejemplar. Sólo aquellos que poseen además del cuerpo y del alma también al Espíritu Santo pueden llamarse realmente hombres. De manera que, el hombre hecho a imagen y semejanza de Dios significa que no consiste tan sólo de cuerpo y alma, es decir de la imagen de Dios; pues desde el comienzo ha sido creado según un modelo existente en el Espíritu Santo y es por eso que el hombre en la asimilación a su modelo por obra del Espíritu Santo está destinado a volverse un hombre verdadero creado a semejanza de Dios.

La distinción entre imagen y semejanza de Dios en el ser humano, cual se da en este capítulo, tiene interés porque anticipa en cierto sentido la doctrina poste-

rior de la Iglesia. En el capítulo octavo declara que en la actualidad hemos recibido tan sólo una parte de la comunicación del Espíritu Santo; aquella parte que San Pablo llama la prenda de nuestra heredad (Efes. I, 14). Poseyendo estas arras llamamos a Dios "Abba, Pater" (Rom. VIII, 15); cuando empero haya venido la plenitud del Espíritu en la resurrección de los cuerpos, entonces el Espíritu Santo nos hará semejantes a Dios: hombres hechos a imagen y semejanza de Dios. Se ve pues que esta concepción se vuelve un concepto escatológico, relacionado con la transformación de nuestros cuerpos por obra del Espíritu Santo en la resurrección de los muertos.

El capítulo 9 contiene una polémica contra la interpretación herética de la frase de San Pablo (I Cor. XV, 50) que "la carne y sangre no pueden poseer el reino de Dios". Según los Marcionitas este versículo demostraba que la carne del hombre no puede ser salvada; San Ireneo por lo contrario repite su doctrina acerca del hombre perfecto: carne, alma y Espíritu Santo. Pues —observa explícitamente— únicamente aquellos que poseen el Espíritu del Padre, pueden llamarse hombres. Según él, los mártires, que en el Espíritu Santo han vencido la enfermedad de la carne, son modelo de hombres vivientes y espirituales. Que si los Marcionitas han pretendido sostener con el capítulo XI de la Epístola a los Romanos (vers. 17) su doctrina dualística, el santo Doctor demuestra en contra (cap. 10) que el hombre, asumiendo al Espíritu Santo, vuelve a su naturaleza original, hecha a imagen y similitud de Dios.

También el capítulo siguiente (11) contiene una nota polémica contra la exégesis marcionita de un trozo de San Pablo. Más importante es el capítulo 12 en donde examina la diferencia entre el hálito de la vida y el Espíritu vivificante. Analizando el primer capítulo ya hemos considerado este problema. Escribe ahora San Ireneo: el hálito de vida que fué infundido en Adán hace del hombre tan sólo un ser animado. Toda la creación participa del hálito de vida, mientras el Espíritu ha sido concedido únicamente en los últimos tiempos a los hijos adoptivos de Dios. El hálito es temporal; el espíritu, eterno. El hálito queda en nosotros sólo algún tiempo, pero el Espíritu abarca al hombre interior y exteriormente. En el hálito reside la posibilidad de la muerte, mientras por la posesión del Espíritu volvemos a la Vida.

La polémica contra Marción vuelve clara y transparente en los capítulos 15 y 16. Marción había dicho que el Creador presentado en el Antiguo Testamento, había creado al hombre ciego, según resultaría en el relato de la curación del ciego de nacimiento (Juan IX), mientras Jesús lo cura. Pero si el Evangelio narra que Nuestro Señor formó con su saliva limo para curar al ciego, entonces, objeta San Ireneo, tenemos en este hecho una prueba más de que aquella misma mano que plasmara al primer hombre con el limo de la tierra, cura al ciego con el limo aún en los tiempos más recientes. No debemos por tanto hablar de otra "mano" fuera de la que nos forma del principio al fin; aquella mano cuya presencia es constante en la creación, y la perfecciona a imagen y semejanza de Dios.

La diferencia entre el pasado y el tiempo de la salvación consiste substancialmente en el hecho de que en el pasado decíase tan sólo que el hombre iba a ser formado a imagen de Dios, mientras tal imagen no habíase mostrado aún, puesto que el Verbo (a cuya imagen fuera creado el hombre) era aún invisible. Por este motivo se perdía fácilmente la semejanza; cuando empero el Verbo de Dios se encarnó, entonces mostró la verdadera semejanza volviéndose aquello que era su imagen y haciendo la semejanza: asimilando al hombre, por medio del Verbo visible, al Padre invisible.

Este que acabamos de ver es el documento más importante acerca de la doctrina de la imagen y semejanza de Dios según San Ireneo. El hombre está hecho a imagen, puesto que es creado según la imagen que el Verbo de Dios debía asumir; el cuerpo humano en cuanto imagen de Dios es por tanto imagen del cuerpo que el Hijo de Dios debía asumir al nacer de la Virgen Santísima por obra del Espíritu Santo. Pero este cuerpo del Verbo Divino, modelo de nuestros cuerpos, en el pasado no había aún aparecido visiblemente y por ende el alma podía alejarse del Espíritu Divino no considerando que el cuerpo del Verbo Encarnado había nacido del Espíritu Santo. Al alejarse de El, el hombre ha perdido la semejanza de Dios puesto que el Espíritu Santo es la fuerza que nos asimila a Dios. Por la Encarnación, en cambio, es restaurada y se vuelve a afirmar la imagen y semejanza de Dios en los hombres.

Procuremos reasumir los conceptos de San Ireneo no siempre fáciles de entender. El hombre, es decir, Adán, es creado a imagen y similitud de Dios. Esto sig-

nifica: el hombre ha sido hecho conforme al modelo del Verbo Encarnado, quien hállase constituido de tres partes, cuerpo, alma y Espíritu Santo. También, pues, el hombre verdadero, a saber, el formado a imagen y semejanza de Dios debe estar constituido de tres partes: cuerpo, alma y Espíritu Santo. Este es el hombre perfecto, el hombre viviente.

De estas reflexiones se infiere la importancia de la mariología para la antropología teológica. El primer hombre ha sido plasmado por el Padre con sus propias manos: el Verbo y el Espíritu Santo. Esta no es sino una de las tantas maneras posibles para expresar una única realidad: que el hombre ha sido forjado según el modelo del Verbo Encarnado. Este modelo no es una cosa muerta sino que es el Hijo Eterno de Dios quien coopera con el Padre y el Espíritu Santo en la creación del primer hombre y opera en el sentido de restaurar en los hombres la imagen y semejanza de Dios. Antes del pecado original, pues, Adán estaba hecho a imagen y similitud de Dios; antes de la caída poseía un cuerpo que era la imagen del cuerpo que el Verbo Divino iba a asumir en su Encarnación, y un Espíritu que correspondía al Espíritu Santo generador y sustentador del cuerpo del Verbo Encarnado.

San Ireneo en conclusión debería pues afirmar que Adán antes de la caída era un hombre perfecto, "espiritual y viviente". En cambio jamás encontramos en sus escritos semejante caracterización de Adán. Que si Adán fué transportado al Paraíso por las manos de Dios, debemos pensar que para este escritor la permanencia en el Paraíso es tan sólo un estado preliminar que precede

la resurrección de los muertos y la vida incorruptible. Pero, ¿porqué Adán antes del pecado no era un hombre perfecto espiritual y viviente? ¿porqué la estada en el Paraíso no significaba aún para él la vida eterna? Todo esto pasó porque el Verbo Divino era todavía invisible ni se había manifestado sensiblemente en un cuerpo elegido por el Espíritu Santo. En otras palabras: por el hecho de haber sido Adán plasmado exclusivamente según la imagen y semejanza de Dios, por este motivo era inferior a la imagen y semejanza mismas. Estas eran el Verbo Encarnado; por esta razón, Adán es respecto a Cristo tan sólo un ser viviente y racional, mientras Cristo es el Espíritu vivificante.

En la expresión “según la imagen y la semejanza” existe para Adán, además, la posibilidad del pecado y de la muerte. Si San Ireneo afirma que Adán podía perder la semejanza de Dios, por no haber aparecido aún visiblemente su imagen, expresa con otras palabras la misma realidad. Es claro por otra parte, que únicamente después de la Encarnación del Verbo existiría para los hijos de Adán la posibilidad de volverse realmente hombres. Hombres perfectos, espirituales y vivientes. Tal posibilidad comienza en esta vida con la inhabitación del Espíritu Santo en nuestras almas; se realizará tan sólo en la resurrección de los muertos cuando lo mortal será absorbido por lo Inmortal, es decir, nuestra carnalidad por la abundancia del Espíritu Santo.

En este estudio somero renuncio al propósito de comparar lo que San Ireneo escribe sobre “imagen y semejanza de Dios” con la doctrina posterior de la Igle-

sia. Por otra parte esta labor ha sido ya realizada varias veces dando como resultado críticas para el Santo Doctor.

Me permito tan sólo una pequeña observación. La teología de San Ireneo y en primer lugar su concepción acerca de la imagen y semejanza de Dios resulta realmente interesante por lo que podría llamarse una "teología del cuerpo humano". Me parece que sobre este punto, el Obispo de Lyon, podría proporcionar profundas enseñanzas a este siglo nuestro que generalmente admite sólo un cuerpo humano sin el Espíritu de Dios, o un alma racional sola, sin el cuerpo regido por el Espíritu Santo. Nos auguramos que los estudiosos de la historia de la teología den impulso nuevo a estas investigaciones que jamás pierden su actualidad, puesto que todos poseemos un cuerpo (y parecerá cosa banal e irónica a la vez) con su sensualidad, fragilidad, enfermedades y corruptibilidad. Todos pues estamos interesados en una teología que considere el cuerpo humano no sólo en lo moral sino también en lo dogmático.

ERIK PETERSON

Roma, 1941.

LA HORA DOLIENTE y el poeta

1

De su austero deber

EN el umbral del sueño, una azucena,
porque dijera un verso a su blancura,
me llamaba, angustiada, con la pura
voz inmortal de su hermosura plena.

*“Voy deprisa y no puedo”: fué la pena
de mi respuesta, al paso; y la amargura
iba, en ese decir, de esta hora dura
que mata en flor mi vocación serena.*

*“No puedo”. Los alegres y livianos
versos que, ayer, mi senda libre y franca
llenaban de sentires tan humanos,
el viento de un Deber me los arranca.*

*Cuando me muera, Dios tendrá en sus manos
una azucena, para mí, más blanca.*

De su íntima soledad

*Entre secos pedernales
me siento río.*

*Sólo yo frescor de agua,
sólo yo luz de cristales,
entre tanto dolor frío.*

*En el inmenso desvío
de este campo sin rosales,
me siento río.*

*Todo el mundo es vendavales
sobre secos eriales
sin rocío.*

¡Y yo, en medio, como un río!

De su valiente decisión

Ya no se espera nada de la tierra.

*Ya es hora, álamo blanco,
de echar raíces hacia las estrellas.*

*Savia de noche y luna
habrá que hacer correr por la madera.*

*Mártir habrá que ser de la sencilla
verdad de amor, aunque no la comprendan.*

*Habrá que ir tan cegado de ilusiones
que, sin sentir, pasemos las fronteras.*

*Habrá que hablar del alba y de la rosa:
y negarse a la arenga.*

*Habrá que hacerse como niños
y que escandalizar la tierra
con ese duro escándalo
de la Verdad eterna:
con ese duro escándalo ambicioso
—¡hermano álamo blanco!—
de echar raíces hacia las estrellas.*

4

De su compartida responsabilidad

*Los pecados le hacen filo
a la espada de la guerra.*

*¿Quién es hoy el loco que duerme tranquilo
en la tierra?*

*Esto lo hemos traído
entre todos, hermanos.*

*No es un inmenso horror desprevenido:
¡es la obra de tus manos y mis manos!*

*Esa sangrienta luz de espada y fuego
sobre campos y ríos y ciudades,
renta es de aquel sosiego,
de aquellas liviandades.*

*Guerra en mis manos traída.
Muerte que trajo mi vida.
¡Qué temblor de miedo y frío!*

*¿Será el clavel de esa herida
la flor de aquel beso mío?*

5

De su luminosa esperanza

*Tuvo que ser así. Ya el universo
en sueño y mito estaba desflorado:
y el cisne ilustre, a fuerza de cantado,
estaba ya inservible para el verso.*

*Tuvo que ser así. La madre Guerra
que abre surco si escarba sepultura,
quiso otra vida joven y futura
nacida, como el pan, sobre la tierra.*

*Y el hombre se tendió, como un amigo,
sobre la tierra inmaculada y buena:
carne de novia fiel, morena y llena
de una dorada expectación de trigo.*

*Al ver como yacía
sobre la tierra el hombre y la abrazaba,
se preguntaba el sol de cada día
si era que, por la muerte, la buscaba,
o que, para el amor, la requería.*

*Y era Dios que pasaba.
Y el hombre, prosternado, que rezaba:
Danos, Señor, el pan de cada día...
Y bajo cada cuerpo que se pierde,
roto, sobre la dulce tierra amiga,
una pelusa matinal y verde
habla, para el verano, de otra espiga.*

JOSE MARIA PEMAN

En el mar. De Buenos Aires a Río de Janeiro.

CONSIDERACIONES SOBRE la moderna filosofía vitalista

DEMUESTRA Gilson acabadamente en su libro "Réalisme thomiste et Critique de la connaissance" ⁽¹⁾ que toda duda metódica acerca de la realidad extramental implica un planteo cartesiano del problema gnoseológico y que ese planteamiento determina necesariamente una solución idealista. Si la primera evidencia, la última instancia explicativa del saber, fuera *conocer que dudamos*, partiríamos de un conocimiento (*cogito*) que no tendría por término ningún objeto *directo* (porque de su realidad dudamos metódicamente), sino que versaría, por vía *refleja*, sobre el hecho subjetivo de la propia duda. Con esto se hace imposible justificar el salto del *cogito* al *esse* transubjetivo y adoptamos, de entrada, una postura idealista. La historia de la filosofía moderna, a veces en los lindes de la escolástica, nos muestra una serie de tentativas frustradas que pretendieron en vano fundamentar el realismo desde el punto de arranque cartesiano. El mérito de Gilson consiste, a nuestro juicio, en haber ostentado, con impecable y penetrante lógica, la falacia de

semejantes tentativas, muchas de las cuales eran tan ingeniosas que daban la ilusión de su franquía. Pero ni siquiera es necesario recurrir a la historia de las doctrinas filosóficas para evidenciar la imposibilidad de superar el idealismo cuando se admite la duda metódica. Puede, en efecto, demostrarse filosóficamente, sin apelación a ninguna inducción histórica, que la misma inferencia existencial del yo implicada en el *Cogito (id est, dubdo) ergo sum*, se resuelve en un sofisma artificioso. Nuestra propia existencia, certificada por la percepción consciente del yo, no sería conocida a no mediar la vinculación de nuestros estados de conciencia —contenidos y funciones— a un yo permanente captado como sujeto de atribución de dichos estados. Ahora bien; como todo conocimiento en nosotros proviene, en definitiva, de la experiencia sensorial, los mismos estados de conciencia (en cuanto objeto directo o reflejo de conocimiento) que permiten la percepción del yo, no serían posibles sin que, en última instancia, intervenga la percepción sensible. De este modo se patentiza el valor fundamental de la sensación respecto a todas nuestras afirmaciones de existencia, incluso la de nuestro yo. Y como sentir supone de suyo sentir *algo*, ya que el término de la sensación, aunque esté en el sujeto a título de acción inmanente (cognoscitiva), está, también, en la *cosa* en virtud de la acción transitiva que ella ejerce sobre el sensorio, para que haya verdadera sensación externa se requiere la presencia actual de la actividad que proviene de la cosa extramental. “Si organum sentiendi non moveatur a rebus extra, sed ex imaginatione vel aliis superioribus viribus, non erit vere

sentire" (2). *Antes*, pues, que la duda está la irrefragable presencia de las cosas aprehendidas por la sensación. En esa actividad primaria (dentro del orden cognoscitivo al que pertenece también la sensación) se resuelven definitivamente nuestras afirmaciones de existencia, sin excluir la existencia misma del yo, dado que a éste se lo percibe como sujeto de atribución de nuestros estados de conciencia. Es ésta una razón que invalida toda inferencia existencial a partir del *cogito* cartesiano. El innatismo de Descartes resulta, así, una doctrina imprescindible para soslayar esta objeción a su sistema; pero como el innatismo tampoco puede aceptarse partiendo del *cogito* sino en forma enteramente gratuita (además de estar contradicho por la investigación psicológica) no puede considerarse como una refutación rigurosa a la objeción que formulamos.

Mas dejemos de lado el problema de la inferencia existencial del yo a partir del *cogito*; olvidemos el hecho de que *primero* conocemos algo y *luego* conocemos que es nuestro yo el que conoce algo. Aceptemos hipotéticamente el *ergo sum* en virtud del *cogito* y veamos qué es lo que podemos conocer en ese estado de duda metódica. La respuesta es obvia: sólo conoceríamos que dudamos. Y si no prescindimos de esa duda artificial, si de verdad la mantenemos para ser coherentes con la postura adoptada, jamás conoceremos con certeza ninguna cosa exterior a nuestro propio yo. El idealismo será, entonces, la única solución del problema gnoseológico, pero será una solución ligada a un determinado planteamiento de dicho problema. El realismo sólo será viable si nos rehusamos previamente a dicho plan-

teamiento; si, de acuerdo con una exacta fenomenología ⁽³⁾ del conocer, advertimos que conocer implica una actividad intencional que requiere un término extrasubjetivo y que, por consiguiente, el punto de partida gnoseológico no es el yo, sino el ser, no el *cogito ergo sum*, sino un *scio aliquid esse*.

Recientemente, sin embargo, se ha intentado superar el dilema idealismo-realismo aceptando como realidad primera, como última instancia indubitable, el hecho radical de nuestra vida. No vamos ahora a discutir la tesis de si la vida es o no un hecho radical *in via inventionis*; vamos a negar que lo sea *in via iudicii*, esto es, en una perspectiva gnoseológica. A propósito del conocimiento —sea cualquiera su índole— de nuestra vida y de las relaciones que ella implica con el medio exterior cabe, en efecto, plantearse o no plantearse una duda metódica. Si dicho conocimiento es dudoso estaremos en una posición similar a la de Descartes; si no lo es, aceptamos una suerte de realismo. En otros términos: desde el punto de vista gnoseológico (y sin prejuzgar para nada acerca de la naturaleza de esa gnosis) el hecho primario no puede ser la vida sino el conocimiento de la vida con las relaciones que importa, porque una vida que no fuera conocida de *algún modo* nada significaría para nosotros. La cuestión radica, pues, en saber si dicho conocimiento es o no indubitable, si dicho conocimiento implica una manera de realismo o se encierra, sin posible evasión, en una especie de idealismo. Así planteado el problema, es evidente que una gnoseología vitalista no podrá eludir el dilema idealismo-realismo. Se caerá en el idealismo toda vez

que se consienta en la duda metódica, aunque se aplique aquí en modo analógico; se afirmará el realismo si se rechaza toda problematización de tipo cartesiano. No bastará decir, con algunos modernos vitalistas, que el pensamiento, aún en su expresión refleja del *cogito* dubitativo, es una mera manifestación de la vida y que, por el hecho de presuponerla, es preciso partir de ella para elaborar la nueva filosofía. Lo que interesa no es saber si el pensamiento (en la acepción de pensamiento conceptual) es una manifestación de la vida; el problema radica en esa noción analógica del conocer que permite llamar conocimiento al saberse de alguna manera vivir, conocimiento sin el cual la vida sería literalmente incógnita. Y entonces, repetimos, es posible (aunque sea mediante un artificio similar al de Cartesio) una duda metódica respecto a ese tipo de conocimiento vital. Se dirá, tal vez, que, por artificiosa, debemos rechazar semejante duda. Pero la respuesta no difiere, en substancia, de la del realismo tradicional, ya que éste se ha rehusado a admitir el planteamiento cartesiano del problema gnoseológico *precisamente por artificio*, porque ese planteamiento no tenía en cuenta la intencionalidad radical del conocer. Un análisis de un texto de Ortega nos servirá para aclarar estas reflexiones. Desde ya advertimos al lector que no atribuimos al eminente pensador español los errores gnoseológicos que vamos a dilucidar mediante el análisis de los términos que emplea; se trata de errores *condicionados* a una interpretación de su texto *in via iudicii* y no *in via inventionis*. Evidentemente Ortega se ha colocado en este último camino. "Vivir, existir el hombre, no es

pensar. Vuestra merced —dice dirigiéndose a Descartes— sea dicho con máximo respeto y haciéndole toda la medida, vuestra merced ha padecido un error. Sin duda vuestra merced ha llegado pensando a la conclusión: existo porque pienso; pero *recuerde* que se ha puesto vuestra merced a pensar, que ha *caído en la cuenta* de que pensaba no sin más ni más, sino porque antes se *sentía* perdido en un elemento extraño, problemático, inseguro, dudoso, cuyo *ser* era extraño al de vuestra merced. Se ha puesto, pues, a pensar porque antes existía, y ese existir de vuestra merced era un hallarse náufrago en algo que se llama mundo y no sabe lo que es, que es dudoso — por tanto que era algo distinto de vuestra merced, porque de sí mismo, como nos asegura vuestra merced, no puede dudar. Vivir, existir, no es estar solo, sino al revés, no poder estar solo consigo, sino hallarse cercado, inseguro, prisionero de *otra cosa* misteriosa, heterogénea, la circunstancia, el universo. Y para buscar en él alguna seguridad, como el náufrago mueve los brazos y nada, vuestra merced se ha puesto a pensar. No existo porque pienso, sino al revés, pienso porque existo. El pensamiento no es la realidad única y primaria, sino al revés, el pensamiento, la inteligencia, son una de las reacciones a que la vida nos obliga, tiene sus raíces y su sentido en el hecho radical, previo y terrible de vivir. La razón pura y aislada tiene que aprender a ser razón vital” (4).

Es evidente que esa posición racio-vitalista implica una suerte de realismo porque *no se duda* de que el medio que nos rodea posea un ser extraño a nuestro yo, que estemos cercados y prisioneros de *otra cosa* mis-

teriosa y heterogénea denominada por Ortega "circunstancia". Mas si dudamos de esas realidades, incluyendo en ellas el vértice dinámico de nuestra vida; si, artificioosamente —como es artificioso el cartesianismo— dudamos de la razón vital porque apelamos a la duda metódica en su auténtico sentido crítico, la vida no será ya el hecho radical por la sencilla razón de que para aceptarlo tenemos de *alguna manera* que conocerlo. "Recordar", "caer en la cuenta" de que se piensa (mejor dicho, de que se duda) es también pensar; "sentirse" perdido en un elemento extraño, en la "circunstancia", es también un *saberse*, un *conocerse* de alguna manera vivir. ¿Qué sería, para nosotros, nuestra vida si ésta no se conociera —por confusamente que sea— a sí misma? Evidentemente que nada (⁵). La duda metódica —tomada en toda su amplitud analógica— no puede partir sino del conocer que dudamos como de una primera certeza. Conozco que dudo y por ello advierto que existo: tal es la auténtica postura cartesiana. Puedo y *debo*, si de verdad adopto la crítica de Descartes, dudar *metódicamente*, incluso de esas vagas noticias de que me informa ese conocimiento que Ortega llama "sentirse" vivir en la inseguridad; puedo y debo dudar de la *realidad* de la circunstancia si a la experiencia fenomenológica de la realidad, que se nos aparece como una cosa "misteriosa" y "heterogénea", le asignamos el carácter de realidad *extramental* y no el de un *objeto-fenómeno* en el sentido de Husserl.

Inútil será, pues, inquirir las causas *extramentales* de la duda y, cuando se crea haberlas hallado, concederles el rango de hecho primario en una *gnoseología*.

crítica. Siempre partiríamos del *conocimiento* de dichas causas y, entonces, una de dos: o ese conocimiento es indubitable o no lo es. Si lo primero, afirmamos la realidad de la circunstancia, del mundo exterior, porque ese “sentirse” náufrago en un elemento extraño es un modo de conocer que asegura la realidad de su objeto transubjetivo en función dinámica con el sujeto. He aquí una posición que implica, de suyo, un rechazo *previo* de la duda metódica, y a no ser que otorgue a esa “razón vital” una validez superior a la del pensamiento por conceptos, no difiere sino *quo ad modum* de la realista tradicional ⁽⁶⁾. La experiencia o razón vital vendría a corroborar el realismo y, por este lado, la filosofía vitalista podría integrarse o incorporarse en la filosofía perenne.

Si lo segundo, esto es, si es posible extender la duda, así sea ella metódica, a las causas originarias de nuestro dudar; si de verdad adoptamos la duda cartesiana, el hecho primario, desde el punto de vista gnoseológico, sería el conocer que dudamos aún sobre la índole (extramental o ideal) de las causas que determinan nuestra duda. Partiríamos entonces de una suerte de *cogito* y nos encerraríamos metódicamente en la cárcel idealista sin posibilidad crítica de fuga.

Realismo o idealismo: no hay otro punto de partida. La misma fenomenología (como método) que pretende colocarse más acá de la mencionada disyuntiva, no puede prescindir de ella en cuanto aborda el problema gnoseológico. Mientras es un método destinado a la captación de los datos *previos* requeridos por el problema, puede, sin duda, prescindir de la elección entre

realismo e idealismo; mas cuando el problema se presenta, es decir, cuando deja de ser un método para entrar de lleno en el campo de la gnoseología, ya no le es posible la abstención. Husserl dirá entonces que la intencionalidad del conocimiento descubierto fenomenológicamente no impide distinguir entre objeto-fenómeno y objeto-extramental: para ello ha recurrido a la ἐποχή.

Desgraciadamente y en virtud del prestigio alcanzado por el moderno criticismo, hay quienes sostienen que la oposición entre realismo e idealismo está condicionada a la separación *crítica* entre objeto y sujeto. Según esta manera de ver —que ha aparejado tantos malentendidos y confusiones— bastaría con no efectuar esa disyunción para superar el dilema, para adoptar una tercera actitud. Pero este error, más difundido de lo que se cree generalmente, implica no haber entendido ni la génesis ni la esencia del realismo y del idealismo. Se acepta inadvertidamente que *después* de haberse separado críticamente los dos términos de la relación cognoscitiva, esto es, el objeto y el sujeto, el realismo consiste en admitir la realidad extrasubjetiva del primero, en tanto que el idealismo la niega o la pone en duda. Nótese que hablamos de una separación *crítica* y no de una separación meramente *abstractiva*. La separación crítica permite poner en duda la realidad de uno de ambos términos, es decir, del objeto, ya que del sujeto sería imposible dudar sin caer en el escepticismo universal. En cambio, una mera separación *abstractiva*, previa a la crítica, no implica, de suyo, semejante duda. Aún concibiendo el complejo sujeto-objeto como una totalidad de interdependencia real indisoluble, no bas-

taría esa suerte de inseparabilidad para excluir una separación abstractiva coincidente con la doble entidad del sujeto y del objeto. Dicho de otro modo: aún cuando el complejo sujeto-objeto consista formalmente en una *relación*, como toda relación supone dos términos relacionados, la abstracción puede aislarlos y distinguirlos. Y se trataría de una distinción *cum fundamento in re* ya que dicha relación sería una relación *real*. Así, pues, para que la duda acerca del objeto pueda constituirse es menester la separación *crítica* después de haber efectuado la *abstractiva*. Se hace, así, patente que la disyunción *crítica* condiciona, en verdad, la posición idealista; pero de ahí no se sigue que condicione también el realismo, salvo que no se conciba a este último sino como un realismo *crítico* que, por nuestra parte, y de acuerdo con Gilson, consideramos fracasado de antemano. El realismo tomista se ha rehusado a efectuar la disyunción crítica entre sujeto y objeto porque ha visto en ella un artificio caviloso que, tras falsear la noción correcta de *conocer* (que importa, de suyo, una identificación intencional del sujeto con el objeto, expresión éste, a su vez, de la cosa), hace del conocimiento una actividad destinada a conocer meras modificaciones subjetivas, lo cual postula el idealismo como única teoría explicativa. El tomismo no emprende la ruta de Descartes. Acepta el realismo porque la *intencionalidad* del conocimiento lo exige con toda evidencia *antes* de elaborar una teoría del conocimiento. Toda teoría es una explicación sistemática de *hechos previamente comprobados*. El tomismo reconoce la evidencia acerca del *hecho* —es decir, de una verdad existencial— de la

realidad exterior; y da luego razón —y por eso no es un realismo ingenuo— de todos los modos intencionales con que la mente aprehende el mundo transubjetivo. Incluso está en condiciones de justificar el modo vitalista: luego diremos cómo.

Desde esa visualización, llamamos realismo no a una teoría discutible (susceptible de duda) acerca de la existencia de una realidad entitativamente diversa de la realidad del sujeto cognoscente, sino a la afirmación indiscutible de esa misma realidad. El llamado idealismo se *contrapone* a ese auténtico realismo no en tanto es una teoría surgida de la separación *crítica* entre sujeto y objeto (aunque se reconozca que ése sea su artificioso origen), sino como una teoría que o bien niega o pone en duda la existencia del mundo exterior (idealismo propiamente dicho), o bien lo declara incognoscible en su esencia, aunque admita su existencia (idealismo trascendental o criticismo) (7).

Cuando se comprende que el idealismo y el realismo así entendidos implican una disyuntiva dilemática, aparece el absurdo de toda tentativa que pretende eludirla. Véase, por ejemplo, lo que dice a este respecto D. Manuel García Morente luego de haberse atiborrado de lecturas modernas: “Si yo me elimino (preguntemos: ¿me finjo eliminado o me elimino de veras?), no hay cosas (¿respecto a mí o realmente no existen?) y en ésto tiene razón el idealismo (!!!). Pero, por otra parte, si elimino las cosas (¿con la mente? No podría ser de otro modo porque la aniquilación del universo nos sería imposible) no queda el yo (¿ni siquiera como agente de la eliminación mental?) y en ésto tiene razón el

realismo (!!!). El yo y las cosas no pueden, pues, distinguirse y separarse (¿por qué no distinguirse?) radicalmente, sino que el yo y las cosas, unidos en síntesis inquebrantable, constituyen mi vida [...]. La vida es estar en el mundo (se emplea aquí la terminología de Heidegger: *in - der - Welt - sein*); y tan necesaria y esencial es para el ser de la vida la existencia de las cosas, como la existencia del yo (luego *distingue* las cosas del yo, aunque no las separe). Por consiguiente (?): ni realismo, ni idealismo, pues la vida no tolera división" (¿física? Concedo; ¿abstractiva? Niego; ¿crítica? Niego. Y como caeríamos en el idealismo no podría afirmarse la vida en relación real con las cosas) ⁽⁸⁾.

Las intercalaciones entre paréntesis que hemos puesto en la transcripción del autor, demuestran por sí solas que éste, a fuer de confusionista, deja intacto el problema gnoseológico. No lo ha comprendido.

Para él la oposición entre realismo e idealismo estaría condicionada a la separación *crítica* entre objeto y sujeto; no advierte que, al afirmar la vida como una totalidad de interdependencia subjetivo-objetiva, es un realista a pesar suyo. Por ello no ha podido —¿y cómo había de poder?— trascender el dilema idealismo-realismo convirtiéndolo en una fuga trilemática. Un vitalismo existencial, a la manera de Ortega o de Heidegger, es una doctrina realista ⁽⁹⁾; pero un vitalismo que haya emprendido la ruta de Descartes no podrá asegurar el conocimiento real, verídico, de la circunstancia sino aceptándolo subrepticamente, vale decir, pasando del *cogito (vel sentio vitam)* al *esse*, no por una superación

del *cogito*, mas por una afirmación, gratuita dentro del sistema, del *esse* extramental ⁽¹⁰⁾.

No se diga, tampoco, que la superioridad de la experiencia vital sobre el conocimiento discursivo consiste en impedir la duda (inclusive la metódica) acerca del objeto de esa experiencia que consiste en la unión entrañable del sujeto y del objeto: que toda disociación entre ambos, en esa perspectiva, resulta artificial; que en esa gnosis está implícita la captación simultánea de la vida (sujeto) y de la circunstancia (objeto). Esta doctrina, de índole realista según hemos explicado, sería análoga a la sostenida por los grandes escolásticos cuando afirmaban la unión, más aún, la *identificación* del sujeto y el objeto en el *esse intentionale*; pero de ninguna manera importa una superioridad sobre esta última. A lo sumo importaría una corroboración complementaria. Una experiencia vital en nosotros *separada del conocimiento superior o suprasensible* (que es también una manifestación todavía más excelente de nuestro vivir) sería una experiencia artificialmente vivida que, por parcelar y por oscura en sí misma, no podría fundar una gnoseología integral y verdaderamente *filo-sófica*. No ha escapado a la sagacidad de Ortega, cuando afirma la necesidad de reducir la razón pura a la *razón vital*, que sería falsificar su pensamiento no “pensar juntas —como en esa fórmula se propone— las expresiones *razón* y *vital*” (Tríptico, loc. cit., p. 132). Por ello el vitalismo de Ortega está abierto a la filosofía: porque es un *racio-vitalismo*. Además: ¿por qué *sola-mente* la experiencia vital había de impedir la dubitación crítica? También el realismo tomista evita seme-

jante duda con sólo rehusarse al planteamiento cartesiano del problema gnoseológico. Y como en el ámbito de la panunidad vital del sujeto, no podría separarse la razón o experiencia vital del pensamiento abstractivo, la misma validez de aquella experiencia profunda se debería a su sinergia con las concepciones abstractas de la mente. Hasta *pensar* lo contrario supone la intervención de la inteligencia conceptual.

La intencionalidad del conocimiento permite fundar el realismo *a priori*, porque no hay verdadera intencionalidad sin objeto realmente distinto de la actividad cognoscitiva. Esta no es, en efecto, una actividad *fabricadora* de su término propio según se patentiza en los agudos análisis efectuados por la gran escolástica y que han permitido a los modernos tomistas refutar el criticismo kantiano casi diríamos que en estado naciente. Las tentativas de Husserl de conciliar la intencionalidad del conocimiento con la duda acerca de la realidad de las cosas en sí, se nos presentan como un artificio metódico que transforma la *auténtica* intencionalidad en una mera *denominación* de la intencionalidad ya que se la concibe, contra toda evidencia existencial, como una tendencia hacia la *producción*, sin determinación indiscutiblemente externa, de un objeto-fenómeno, término del conocimiento ⁽¹¹⁾. Conocer equivaldría a fabricar lo conocido, alteración evidente de la noción pura, sin prejuicios criticistas, que debemos forjarnos sobre la actividad cognoscitiva. Esta noción, anterior a toda reflexión crítica, nos obliga a rechazar el método reflexivo adoptado por Husserl. Tenemos un conocimiento directo, espontáneo, antes que un conocimiento

de ese conocimiento, es decir, antes que una reflexión del espíritu sobre su propia actividad. Adjudicar, por consiguiente, un valor exclusivo al conocimiento reflejo, sin inquirir la naturaleza y valor del conocimiento directo que lo condiciona, sólo puede ser el fruto de una elección gratuita y hasta de una deficiencia en el método fenomenológico. Toda reflexión del espíritu sobre sus propios actos que importe una exclusión de la previa intencionalidad de los mismos, lo expone a encerrarse inadvertidamente en su ámbito y a cortar los nexos vitales (en la amplia significación del vocablo) con que capta la realidad extramental.

Si dudamos metódicamente del ser, sólo resta un conocimiento de la propia duda: nos quedamos con un conocer que se veda a sí mismo transgredir las columnas de Hércules de la propia perplejidad. Es un conocer que consistiría en dudar de la existencia extrasubjetiva y que se asignaría el rango, aparentemente paradójal, de última certeza: la certeza de que dudo. Y no hay en ello contradicción, primero porque la duda —que no puede ser real según la gnoseología tomista⁽¹²⁾, coincidente en ésto con el vitalismo —es metódica, hija de un artificio crítico; segundo, porque no hay certeza y duda sobre la misma cosa ya que estoy cierto de que dudo y dudo, no de mi duda, sino de la existencia extrasubjetiva. Mas, aunque no haya contradicción, es evidente que la duda metódica, engendradora del idealismo, es una duda sin fundamento, reñida con la noción exacta y con el hecho correlativo del conocimiento intencional.

No obstante subsiste el hecho de que la duda metódica se ha planteado y ejercido su nefasta influencia sobre toda la filosofía específicamente moderna. Con el mismo derecho, es decir, sin derecho alguno, también podría plantearse respecto a la experiencia y conocimiento vital. No vengan, pues, ciertos filósofos vitalistas a transponer la imposibilidad de la duda real en los dominios de la duda metódica y a pretender, mediante ese expediente, superar el *impasse* crítico en que Descartes dejó a la filosofía. Nada substancialmente nuevo habrán aportado si de la imposibilidad de la duda real deducen que no se debe aceptar *a priori* la duda cartesiana; pero, si consienten en ella, no tendrán escape para fundamentar el realismo, así sea éste vitalista o racio-vitalista *a fortiori*. Es hora ya sobrada de repudiar la duda metódica como un maléfico artificio. Y por si alguno se escandaliza de tan perentorio repudio, será-nese pensando en que los innumerables errores, imputables *in causa* al filósofo francés, han promovido especulaciones valiosísimas porque han contribuído a acotar y profundizar los territorios de la verdadera filosofía. También en la esfera del saber profano *oportet hereses esse*.

El error en que, desde el punto de vista crítico, podría incurrir el moderno vitalismo consiste, según hemos insinuado, en prescindir de la analogía del conocer. Se daría a la noción de conocer (correspondiente al hecho de conocer) una significación unívoca; se identificaría al conocimiento con su modo discursivo-conceptual. A la experiencia vital se le negaría tácitamente su índole *cognoscitiva* por el hecho de diferenciar-

se del pensamiento abstractivo. De este modo, *sentirse* vivir no sería un *conocerse* vivir. Y como a ese conocimiento vital —y sólo a ése— ni siquiera se lo pone en duda (sin advertir que la duda podría plantearse por los mismos motivos *metódicos* que no son precisamente reales, según dijimos) se afirma la vida, frente al medio circundante, como la realidad fundamental, como el más seguro comienzo de la filosofía.

La vida, evidentemente, está ahí, como una realidad *sui generis* en íntima relación dinámica con su contorno; está ahí, presente, *antes* del planteo metódico de una duda con respecto a ella. Pero la comprobación, aducida como argumento, no sólo vale en cuanto concierne a la vida, sino también respecto a la realidad a secas. El conocer —no nos cansaremos de repetirlo— sería ininteligible si no lo concebimos, en su diversos modos analógicos, como *una captación intencional del ser por un sujeto*, el cual por cognoscitivo es viviente, mas no a la inversa. *Cognoscere est fieri aliud in quantum aliud*: en el conocimiento está, pues, implícita la realidad del cognoscente y de lo conocido. No se vé claro por qué ha de ser sólo indubitable la realidad del cognoscente cuando el hecho de conocer importa de suyo la captación intencional de lo otro.

¿Se dirá, acaso, que una integración intencional del sujeto con el objeto es una función de la vida y sólo de la vida? Habría aquí dos olvidos: primeramente, se olvidaría que el conocimiento, analógicamente considerado y en tanto manifestación u operación de la misma vida (como se admite), es el recurso *primario* para conocer la vida y su intencionalidad; que incluso es la

actividad *primaria* —pero ya en el orden reflejo— para conocerse a sí mismo con su dirección intencional. No es lícito, pues, justificar (es decir, *in via judicii*) la intencionalidad del conocimiento por la intencionalidad de la vida porque para conocer esta última ya ha debido ser válido el conocimiento *en cualquiera de sus modos análogos*. El tomismo está dispuesto a admitir que en *todos*; el vitalismo ¿lo estará igualmente? En caso afirmativo el vitalismo podría integrarse en la filosofía tradicional y esa incorporación constituiría un positivo enriquecimiento de la especulación filosófica; mas en caso negativo, la llamada filosofía vitalista, por adoptar sin sólidas razones una actitud anti-intelectual, no merecería el nombre de *filo-sofía*.

En segundo lugar, se olvidaría que si el conocimiento supone la vida, la vida no implica siempre capacidad cognoscitiva. ¿Se atreverá, por ventura, el vitalismo a sostener esta última tesis? Ello equivaldría a sustentar una suerte de panpsiquismo restringido, por lo menos, a los seres vivientes. “Después del cartesianismo, la interpretación psíquica de los fenómenos vitales es para muchos autores el único medio de asegurar la especificidad del ser viviente. Si no hay en el universo más que mecanismo y pensamiento, no se evitará considerar al ser viviente como un simple maquinismo sino otorgándole el pensamiento. El vitalismo se ve en el riesgo de comprometer su causa con la del hilozoísmo y de este problema mal planteado han surgido interminables discusiones” ⁽¹³⁾. La vida, —como finalidad inmanente— no puede, en verdad, reducirse a una explicación mecanicista; pero de ahí no se deduce que

aquella finalidad exija de suyo el conocimiento en el ser viviente. Una deducción de ese tipo parece —sin embargo— ser la raíz del panpsiquismo vital. Su falacia puede patentizarse mejor con la sólida argumentación aducida por Ives Simon. Después de distinguir, por comodidad de exposición, las tendencias en *tendencias psíquicas* (en el sentido de estar vinculadas al conocimiento) y en *tendencias naturales* o *apsíquicas*, dice textualmente el mencionado autor: “La noción de tendencia natural hace inútil la hipótesis panpsiquista, pero la recíproca no es verdadera y el panpsiquismo se muestra incapaz de desarrollar hasta el fin, descartando totalmente la idea de una finalidad apsíquica, la razón de ser que él se atribuye. Aunque fuera cierto que todas las cosas (o que todas las vidas) estuvieran dotadas de conocimiento, todavía habría que admitir, para explicar el mismo conocimiento, el ejercicio de una actividad apsíquica. En efecto, el acto de conocer, a menos que no se identifique realmente con el cognoscente, supone una tendencia de este último para ejercerlo, y esta tendencia, en cuanto concierne al primer acto de conocimiento, no puede ser sino una tendencia natural y apsíquica” (12).

Tenemos, pues, que rechazar la hipótesis del panpsiquismo vital no sólo por contraria a la experiencia, mas también por carente de motivación. Y entonces, si la vida no implica siempre capacidad cognoscitiva, ni ésta implica, de suyo, un modo unívoco, ¿a qué viene afirmar que la intencionalidad adscrita a toda especie de conocimiento es una propiedad exclusiva de la naturaleza vital?

Con esto señalamos otra deficiencia muy corriente en los expositores de la filosofía vitalista, deficiencia que estriba en prescindir de los modos analógicos con que la vida se manifiesta ⁽¹⁰⁾. Se da, entonces, la paradoja de una filosofía que después de haber exaltado los valores vitales, había comenzado por no entender la noción y la naturaleza del ser vivo en su amplitud analógica.

Las consideraciones que anteceden no pretenden una negación absoluta de las modernas especulaciones vitalistas. Ya dijimos que el tomismo, al que nos adherimos cada día con mayor ahinco, estaba en condiciones de incorporar lo que hay de legítimo en el conocimiento o razón vital. Hemos, sí, negado la exclusiva fundamentación del realismo en ese tipo de conocimiento; nos hemos rehusado, también, a ver en las aprehensiones de la razón vital una superación del *cogito* cartesiano *cuando se ha comenzado por aceptar la duda metódica*, extensible, a nuestro juicio y después de una transposición hacia ese modo de conocer la vida, a la validez gnoseológica de ese mismo modo de conocer. Pero nuestras objeciones efectuadas *in via judicii*, no pesan *in via inventionis*, según dijimos. Por eso no queremos terminar este ensayo sin examinar el valor del vitalismo en orden a sus hallazgos.

(Continuará)

CESAR E. PICO

(1) Ed. J. Vrin, París, 1939.

(2) S. Tomás. In IV Sent., dist. 44, Q. 2, a. 1, sol. 3.

(3) Empleamos el término fenomenología en su sentido metódico, en su acepción de procedimiento de indagación, sin referirnos a la filosofía fenomenológica condicionada por una suspensión de juicio. (ἐποχή)

(4) J. Ortega y Gasset. Ideas y creencias. Espasa-Calpe, Arg., S. A., Buenos Aires, 1940, ps. 125-126.

(5) Algún lector poco avezado en estas disquisiciones críticas dirá, tal vez, que hay vidas que no se conocen a sí mismas y que la vida resulta, así, el hecho radical del que procede, en sus grados superiores, el pensamiento. Mas esta instancia no puede sostenerse *críticamente* si meditamos un instante sobre la imposibilidad de afirmar esas vidas si *antes* no las *conociéramos*. La duda sobre el conocimiento implicaría, pues, la duda sobre la existencia de tales vidas.

(6) Para reconocer esa primacía de eficacia, *en el orden gnoseológico*, a la llamada "razón vital" habría que solucionar dificultades, a nuestro juicio, insuperables. ¿Cómo aislar, en efecto, mediante una experiencia rigurosa, la "razón vital" de la "razón a secas" sin intervención de esta última? Su mismo descubrimiento —el de la "razón vital"— fenomenológico ¿hubiera sido posible, respecto a nosotros, hombres, sin el concurso de la unidad psíquica y, especialmente, de nuestras facultades superiores? "Esta deplorable necesidad pertenece ya al destino del hombre en cuanto hombre: para vivir *en singular* tiene que hablar *en general*" (J. Ortega y Gasset; Tríptico, Espasa-Calpe Arg. S. A., Buenos Aires, 1941, p. 141). Por eso la vida, crítica o dubitativamente hablando, no puede ser el hecho primario. Es menester conocerla para afirmarla. Si con el realismo tradicional afirmamos el valor objetivo de la inteli-

gencia sin ponerlo, ni siquiera metódicamente, en duda, el hecho radical, *para el conocimiento y su teoría*, no será la vida sino el ser (analogicamente considerado) en cuya amplitud se incluye la vida como una de sus múltiples manifestaciones y en cuya noción la vida misma se concibe. Ya Aristóteles decía que “vivir, para los vivientes, es ser”. Claro está que conocer supone la vida porque sólo ciertos vivientes conocen. Mas la heterogeneidad de estos últimos exige una concepción rigurosamente analógica de la noción y del hecho mismo de la vida. Si damos ahora a esta conclusión un sentido más amplio al par que más exacto, debemos expresarla mejor diciendo que el conocer supone el cognoscente como la actividad supone el agente. La mentalidad moderna desdén, por falta de penetración, estas fórmulas abstractas porque no está habituada a ver la riqueza contenida en la *abstractio formalis*, con todas sus implicaciones analógicas. Aquí los términos cognoscente y agente deben ser entendidos en su polivalencia o analogía; a *tal* conocer, v. gr., corresponde *tal* cognoscente, con lo que, en una simple fórmula, se hace referencia a los diversos grados o modos analógicos con que se realiza la vida aún en sus modos cognoscitivos.

(7) El llamado idealismo trascendental o criticismo kantiano implica, en cierto modo, una especie de realismo porque afirma la cosa en sí (en orden a su existencia extramental) aunque, como es sabido, niega su cognoscibilidad (en orden a su esencia y en la suposición de que la tenga y sea inteligible para nosotros). Se trataría, por consiguiente, de un idealismo *esencialista* —si se nos permite esta expresión— ya que el conocimiento de las cosas sólo podría resultar de una *proyección* sobre las mismas de las categorías *a priori* de la razón pura. No las conoceríamos (en su esencia real o noumeno) tales cuales son (suponiendo que tuvieran una esencia inteligible en sí) sino tales como las ve el espíritu en virtud de lo que éste *pone* en ellas. es decir, sus categorías *a priori*. El conocimiento de las esencias, tal como se daría de hecho según Kant, procedería no de una *abstracción* en el sentido tradicional, sino de una *intro-ducción*; no consistiría en *sacar* (develar una esencia) sino en *poner*. Así se habría realizado la tan mentada “revolución copérnica” respecto a la filosofía del conocimiento. Fué Fichte, primeramente, quien, luego de aceptar el criticismo kantiano, intentó deducir de él un idealismo *sensu stricto*, es decir, incapaz de afirmar críticamente la misma existencia extramental de la cosa en sí. Si ésta es radicalmente incognoscible ¿con qué derecho puede afirmarse su existencia fuera del pensamiento? La objeción, formulada en esos términos, parece inoperante si hacemos la distinción tradicional del ser *como nombre* (esencia) y del

ser como *participio* o *verbo* (existencia). No habría contradicción, por lo tanto, en afirmar simultáneamente la incognoscibilidad del ser en tanto esencia en si (extramental) y la realidad de la existencia transubjetiva. Quizá por eso el mismo Kant no incluyó al ser (*esse*) en sus categorías. Mas la objeción de Fichte mantiene su firmeza si comprendemos que la existencia (*esse*) tiene que ser conocida de algún modo para poder afirmarse legítimamente. Y como el modo de conocer la existencia como tal (abstracción hecha de la esencia) es para Kant un modo conceptual, tendríamos un *concepto de la existencia* que podría o no corresponder a la *existencia misma*. A la afirmación (juicio) de la existencia conceptualizada se le podría, pues, aplicar la misma crítica del juicio que hace Kant y que es el fundamento de la crítica de la razón pura. ¿Qué sentido tendría, entonces afirmar que el concepto de la existencia corresponde a la existencia transubjetiva? Si esto no equivale a afirmar la correspondencia del pensamiento con las cosas que lo trascienden (correspondencia que contradiría la doctrina Kantiana), de ninguna manera se justificaría la afirmación de una existencia independiente del pensamiento. Fichte tiene razón al señalar esta inconsecuencia en la gnoseología de su maestro. No hay más remedio, para evitarla, que aceptar el idealismo en *sentido estricto*, a saber, negando o poniendo en duda la existencia extramental de las cosas. El *esse* significaría el acto (afirmación) de la razón y no el acto (sistencia) de cosas extramentales. Por ser *acto* del pensamiento se distinguiría de lo pensado, es decir, de las categorías kantianas, como lo que afirma no puede confundirse con lo afirmado. “El ser es ciertamente *a priori* —dice Lachelier en esta interpretación del kantismo— y presupuesto a toda experiencia, pero en el sentido de *esse* (acto del pensamiento). La experiencia no me da más que fenómenos que no poseen en sí mismos el carácter del ser y que podrían muy bien ser ilusorios; sólo el pensamiento me dice que estos fenómenos *son*, dándoles literalmente el ser que ellos no tienen por sí mismos. (...) La forma general de la objetividad, el *esse*, reside no en mi pensamiento, sino en el pensamiento y es así cómo, según mi opinión, lo entendía Kant.” (Bulletin de la Soc. Française de Philosophie, 1902, p. 14; cit. por A. Marc, *L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans l'scolastique postérieure*, Arch. de Phil., vol. X, cahier 1, ed. Beauchesne, París, 1933, p. 5).

Esta interpretación de Lachelier, que justifica plenamente la objeción de Fichte, nos parece necesaria. Para Kant, en efecto, la aprehensión de la existencia extramental tiene forzosamente que hacerse por medio del concepto de la misma y no en si misma. No puede ser sino el *acto* de la razón cuando afirma sus categorías; no puede corresponder al acto de la

cosa extramental sin falsear la doctrina Kantiana que ve en el principio de identidad una mera ley del pensamiento sin asidero *a parte rei* (en el sentido realista). ¿Podrá, acaso, eludirse la inconsecuencia denunciada por Fichte aceptando en Kant *otro modo* de captación de la existencia extramental aparte del concepto de la misma? En caso afirmativo ¿cual sería ese otro modo? Dentro del kantismo auténtico no cabrían otros que el modo sensorial y el modo de la razón práctica. Dejemos a este último porque él no contradice al de la razón pura. No queda más que la experiencia sensible. Pero, como dice Lachelier, "la experiencia no me da más que fenómenos que no poseen en sí mismos el carácter del ser y que podrían muy bien ser ilusorios". La frase nos parece exacta ya que Kant concibe el fenómeno como una corteza o caparazón que oculta el noumeno y cuya representación exige el concurso de las formas *a priori* de espacio y tiempo. Para él, fenómeno no significa lo mismo que para el realismo tomista, a saber, aquél *aspecto* observable y mensurable que puede tener el *esse* y que es inseparable del mismo. Según esta significación tomista, la experiencia, al incidir sobre el aspecto fenoménico incide definitivamente sobre el ser al que pertenece ese aspecto. Contrariamente, según Kant, la experiencia versa sobre un velo que esconde el ser íntimo de la realidad; y la misma afirmación del fenómeno no podría separarse del juicio en que consiste. Ahora bien, el verbo que integra el juicio, como dice Lachelier, a lo sumo sería un acto cuya única realidad estaría en ser pensado. "Toda la manera de ser y todas las relaciones de los objetos (fenómenos), en el espacio y en el tiempo, desaparecen; pues, *en tanto que son fenómenos no pueden existir en sí, sino solamente en nosotros* (....) Aún cuando nosotros pudiéramos llevar nuestra intuición al más elevado punto de claridad, no por eso llegaríamos más cerca de los objetos en sí. En efecto, no conoceríamos, en todo caso, perfectamente más que nuestro mundo de intuición, es decir, nuestra sensibilidad siempre sumisa a las condiciones del tiempo y del espacio *originariamente* inherentes al sujeto." (Kant. Crítica de la razón pura, Estética trascendental, § 89).

(8) Lecciones preliminares de filosofía. Ed. Universidad Nac. de Tucumán, Dep. de Filosofía y Letras, 1938, ps. 392-393.

(9) "¿Es posible una investigación de la existencia desde sí misma; absolutamente desde sí misma?" pregunta, con aguda penetración J. Sepich, después de haber mostrado cómo el tomismo, hasta ahora por lo menos, ha investigado legítimamente la existencia a través y por medio de la esencia. "¿Por qué caminos sería viable semejante investigación? La manifestación de la existencia —prosigue— en el orden fenomenológico

no puede ser confundida con la manifestación de la existencia desde sí misma. La primera permite una investigación de la existencia misma desde sus efectos fenomenológicos, es decir, *a posteriori*, si por *a posteriori* se entiende, con S. Tomás, el proceso de develación que comienza por lo que es posterior naturalmente a la cosa develada, aún cuando sea anterior como (ente de) manifestación a nosotros. Este problema, cuyo planteo pretendemos solamente justificar, no resolver, es el punto fundamental de la moderna filosofía existencial. El tomismo no rechaza semejante problema, ni lo expulsa; la división o pugna sólo puede provenir del camino o solución que se le dé. Dirigirse a este tema es, dentro del tomismo, perfectamente legítimo; él cuenta con medios para afrontarlo y resolverlo en la medida en que es factible iluminar el misterio natural del ser" (Prólogo a la traducción castellana del *Ente y la Esencia* de S. Tomás de Aquino, Univ. de Bs. As. Colec. Clásicos de la Filosofía, t. II, 1940, ps. 21-22, nota 1). Como ejemplo de una investigación de la existencia en cierto modo desde sí misma y referida al existir substancial del alma, recomendamos el notable estudio de Maritain sobre "la experiencia mística natural y el vacío", publicado en "Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle", Desclée, De Browsers et Cie., París, 1939, cap. III. No se trata de una investigación de la existencia *absolutamente* desde sí misma, sino *relativamente* desde sí misma porque su hallazgo no ha sido directo sino por vía de *nescientia*, por remoción ascética de las esencias hasta dar con el acto existencial del yo substancial. He ahí un proceder inverso al que sigue el pensamiento conceptual; pero no deja de valerse de las esencias aunque sea para prescindir de ellas en una entrañable vivencia.

(10) Aún en la investigación fenomenológica se puede, como hemos dicho, plantear también el problema de si debemos o no adoptar la duda cartesiana. La fenomenología atribuye, en efecto, a la determinación rigurosa de los datos (contenidos) inmediatos de la conciencia una importancia metódica fundamental. Redescubre la intencionalidad de las funciones de la conciencia, ese *tender hacia el objeto* cuyo desconocimiento deforma la noción misma (y el hecho correlativo) de conocer. Pero ese objeto ¿es un objeto-fenómeno, como pretende Husserl, o un objeto-extramental? *Aut cogito cogitatum, aut cogito ens*. Si adoptamos la primera solución, la existencia de la realidad en sí queda como un problema insoluble, aunque más no sea que por haber aceptado el escrúpulo husserliano de la ἐποχή, de la suspensión de juicio. Mas si aceptamos —constreñidos por una evidencia o por una experiencia radical que impida la duda— la segunda solución, ya estamos, de entrada, en el realismo,

aunque, imbuídos de prejuicios contra el conocimiento abstractivo, busquemos en la extrarracional experiencia de la angustia y el cuidado, un "ser en las cosas" que reencuentre la existencia, como pretende Heidegger.

(11) Véanse, a propósito de la fenomenología, las notables reflexiones de Maritain en "Les degrés du Savoir", París, Desclées, De Browsers et Cie, 1935, ps. 195 y sigts.

(12) Cf. Santo Tomás. Com. in Metaph., L III, lect. 1.

(13) Ives Simon: Introduction a l'ontologie du connaitre, Paris, Desclée, De Browsers et Cie., 1934, p. 2, nota 1.

(14) Ives Simon: loc. cit., p. 5.

(15) Véase la nota 6, in fine.

P O E M A
de Don Juan Manuel De Rosas

ERA mi patria aquélla. Por esas tierras nuestras,
por esos campos míos,
Todavía eran míos el temblor de los pastos y
el cristal de los ríos.

Todavía eran nuestros el aire y la mañana y el viento
y la paloma
Y era nuestro el coraje de la guerra y la doma.

Todavía la hombría consistía en enlazar un potro a
la carrera
Para ganar fama y sonrisa delante de la moza forastera.

Todavía quedaban, junto al aljibe fundador de la lluvia,
enamorado señuelo de la altura,
El malvón familiar y la llanura.

*Todavía la noche era la noche de las altas estrellas y
de las veredas empinadas*

*Y era nuestra la noche, como las veredas y como las
estrellas y como los lirios y como las espadas.*

Y quiso Dios que fuera

*Aquella patria mía la que pusiera su mano en la mano
del hombre que traía olores de retama y primavera,*

Olor de campo afuera y de retiro

Y de tarde rezada y de congoja en flor y de suspiro:

*El hombre que sabía callar lo que debía, como calla
el que sabe*

Que si la palabra tiene su sentido el silencio es la clave,

Como calla el que quiere

*Callar porfiadamente para poder un día morir de una
manera inimitable sobre el mismo dolor por el
que muere;*

El hombre que traía

*A la ciudad el campo, y con el campo su estilo de
poesía,*

*Su estilo de hombre criado en el estilo nuestro, hecho
de vida y muerte, de pericón y duelo,*

*Con su angustia de muerte en el cuchillo y su ansia de
pericón en el pañuelo.*

*Y floreció la patria bajo el cielo, y al filo
De la flor y la espada ya tenía su estilo;*

*Ya tenía su estilo de poesía ganada
Con el filo y el cielo, con la flor y la espada;*

*Ya tenía su estilo militar y gozoso, el estilo militar y
gozoso de los hombres que saben lo que es morir
de frente
Cuando la patria pide que se muera por un valor
cualquiera o por una bandera aparentemente
intrascendente,*

*Por un valor cualquiera, como el capricho de tener una
patria más o menos temida
Y de ofrecer la vida por la bandera, sencillamente,
como se ofrece la mano en la despedida;*

*Ya la tierra tenía su clamor acordado
Y el presente pisaba sobre la misma tierra de sangre
del pasado,*

*Sobre la misma sangre que ganó en la frontera
Título de conquistadora y obligación de misionera.*

*La sangre era la sangre y era el ¡alto quién vive! de la
patria y tenía
La desvelada claridad del mando y el puro señorío
que era orgullo y aliento de la tierra bravía.*

*Ya cantaba, subiendo la mañana sonora,
La calandria su canto de pájaro y aurora;*

*Ya el trebolar tenía su luz comprometida y el corazón
tenía su gracia asegurada,
Y en la bandera de la patria había un azul infantil de
campanillas y una fina blancura de majada.*

*Porque mi patria era
Aquella patria mía que pusiera su mano en la mano del
hombre que traía olores de retama y primavera.*

IGNACIO B. ANZOATEGUI.

LA RECUPERACION de las cosas

HAY un enigma en las cosas, un misterio. No en vano se nos dijo que veríamos las grandes verdades como en espejo y en enigma y que de la consideración de las cosas creadas habíamos de llegar a lo inefable. Esto nos demuestra la limitación y la contingencia de las cosas, aunque nos exhibe también la raíz de su misterio y el principio de su grandeza. Hay misterio donde hay algo que no puede explicarse por sí mismo. En las cosas hay misterio por la sencilla razón que tienen su fin en otro, lo cual no implica el desconocimiento de ese fin particular intrínseco a cada ser, que está dado por la actualización de todas sus virtualidades, sino que determina la existencia de un fin trascendental al que están ordenadas todas las criaturas y que es superior al primero. Entre estos fines, sin embargo, no puede haber contradicción alguna. El cumplimiento de uno favorece la consecución del otro y la posesión de éste implica el logro de aquél. Cuando un ser cumple con su fin particular está cumpliendo con su fin trascendental, porque éste se realiza en el ordenamiento de las partes y por medio de la justicia que da a cada ser lo que es suyo. A veces es necesario,

sin embargo, sacrificar por lo menos en apariencia el fin particular al trascendental. Decimos en apariencia porque de hecho nunca puede darse semejante situación, ya que uno implica siempre el otro, aunque reconocamos una jerarquía entre ellos. Así, por ejemplo, cuando un animal es sacrificado en beneficio del hombre, no sólo cumple con su fin trascendental, ya que al favorecer la subsistencia y la integridad física de la criatura humana, se ordena a ésta, como está mandado, y coopera a que el hombre realice su fin, sino que también consigue su propio fin particular. Y he aquí el misterio y el aparente absurdo, ¿cómo es posible que cumpla con su fin particular —que, como dijimos, supone la actualización de todas las virtualidades de un ser— aquél a quien se le coarta la existencia y se le frustra por lo tanto toda posibilidad de perfección? El decir que un ser logra su perfección aniquilándose es una paradoja y por lo tanto una verdad que se manifiesta como una contradicción, una verdad que no es visible a los ojos de la carne, o sea un misterio. En este caso no es difícil develar el misterio, pero muchas veces la incógnita subsiste y produce el desconcierto en aquellos que confían demasiado en su intelecto. Nosotros conocemos claramente que en el ejemplo citado el animal cumple con su propio fin, si bien es cierto no de un modo *real*, en sí mismo, pero de un modo *eminencial*, en el hombre. La gloria objetiva, que según los filósofos, es la que dan todos los seres al Creador por el sólo hecho de existir no podría darla realmente este animal, pero estaría dada implícitamente en la gloria que da a Dios el hombre, que es no sólo objetiva —en cuanto

existe, sino también formal, — en cuanto es un ser inteligente y capaz de amar el bien—; gloria ésta que supera y contiene sobreelevada la de toda la creación natural.

El hombre es la criatura más noble de la naturaleza y además de poseer el dominio de todas las cosas, según aquellas palabras del salmo: *omnia subjecisti sub pedibus ejus, todas las cosas pusiste bajo sus pies*, es un cooperador de Dios en la gran obra de la creación. El hombre deforma lo natural en función de lo artístico y destruye la integridad de las cosas para conferirles una vida superior; ahonda en las entrañas de la tierra y perfora las montañas, en perjuicio —muchas veces— de la ingenua hermosura que éstas poseen, para extraer la piedra que ha de ser la materia de sus estatuas y monumentos; se apodera de los sonidos naturales y de las armonías y números que relacionan las cosas y crea la música; combina los colores que diferencian los objetos y las distintas horas del día y hace el arte de la pintura; intuye las esencias llevado por un especie de furor divino y las formula con el antiguo canto de la poesía; abstrae su inteligencia de lo durable y lo mensurable y construye en asombrosas especulaciones la filosofía y la teología. El hombre es pues un creador, por lo menos análogamente, desde el punto de vista de los seres que nacen por su ingenio, pero es un destructor para aquellos que le sirven de instrumento y materia. Esta destrucción no es, sin embargo, un aniquilamiento, es una sobreelevación. Quienes consideran el profundo misterio que encierran las cosas, su relación con lo trascendente, comprenden que el hombre no destruye de esta manera

la naturaleza sino que le imprime nueva vida y la incorpora a su ser espiritual, haciéndole cumplir en su propio acto de glorificación el fin para el cual existe. No hay realmente destrucción sino ascenso hacia una vida jerárquicamente mayor. El bloque de piedra que sufre violencia en su integridad ontológica recibe una existencia superior al convertirse en una estatua y ser el signo de algo altísimo y trascendental. Es en ese sentido que habla San Pablo cuando alude al hombre nuevo que ha de edificarse sobre las ruinas del hombre viejo; es también el significado de aquel mandato de perder el alma para salvarla, que no implica en ningún modo la condenación de lo natural por el sólo hecho de serlo, como lo entiende el dualismo maniqueo, sino que es la sobreelevación de lo natural, o sea lo sobrenatural, hacia donde se encuentran las perfecciones de la naturaleza sin ninguna de las limitaciones que le son propias.

El misterio de las cosas significa siempre referencia al ser. Cuando llegamos al ser que refieren las cosas, se desvanece el misterio. El culto del misterio por el misterio mismo es una aberración. El misterio nos indica la existencia de algo que en ese instante no se nos hace patente. Si consideramos la cosa que posee misterio llegaremos a la presencia de algo absoluto y claro. La presencia a que nos lleva la consideración del misterio no es una presencia corporal sino una presencia espiritual que nos excede, pues si se adecuara a nuestra limitación y se sometiera inmediatamente a nuestros sentidos ya no habría misterio. La consideración de lo misterioso nos lleva hacia aquello que nos es

evidente sin sernos explicable; hacia algo que creemos y afirmamos por fe. La fe en las cosas trascendentales es una locura para aquellos que no pasan el umbral de lo empírico. Para el hombre que tiene noción de su limitación se manifiesta el ser absoluto por todas las cosas contingentes, pero para quien se erige en centro de un mundo en el cual no existen los signos sino como referencias de su "yo", no hay nada absolutamente trascendental.

El orden es pues claro y está dado por la naturaleza misma del hombre. Este participa del mundo del espíritu por su alma y del mundo de la materia cuantitativa por su condición de criatura corporal. No son dos mundos antagónicos como lo han creído los dualistas de todos los tiempos, como lo han *sentido* los pesimistas, como lo ha formulado el insigne Platón y como lo han interpretado burdamente los puritanos; sino que ambos son obra de Dios y aunque hay una gradación jerárquica entre ellos, uno y otro dan permanente testimonio de su Creador y gloria continua a su Señor. El mal es sólo la consecuencia de un desorden; no proviene de la materia, como aquellos han pensado sino que es una privación, la negación de un ser debido o de una perfección.

El mundo de la materia, del movimiento, de aquello que es tangible y visible o —para emplear un lenguaje más nuevo— el mundo de los fenómenos, no es algo caótico e ilusorio. Es algo —en verdad— contingente y transitorio pero tiene, como hemos dicho, no

sólo realidad ontológica sino una profunda referencia al orden trascendental, al mundo del espíritu; su razón de ser y su fin se encuentran en algo que le excede y al que se ordena como el signo a lo significado. Es el hombre quien debe descubrir en el idioma misterioso de las cosas esa continua referencia a lo extratemporal. El alma humana por medio de los sentidos encuentra su semejante en el espíritu que se manifiesta a través de las cosas movibles. Así queda establecido ese orden perfecto del mundo creado, en cuanto el hombre, imagen y semejanza de Dios, vuelve a El por la consideración de las cosas creadas, según nos lo dice San Pablo en la Epístola a los Romanos.

No hay que olvidar, por otra parte, que esa tendencia hacia la consideración de lo contingente y hacia la aceptación de valores espirituales trascendentes, es algo propio de la naturaleza del hombre y fluye de su propia constitución física, que —como hemos dicho— participa del mundo espiritual y del corporal. De modo pues que aunque se niegue, por una inexplicable ceguera, ese orden real de la Creación, no por eso se suprimen en el hombre las naturales inclinaciones sino que a lo sumo se les mistifica su objeto y se crean mitos que pretenden substituir las eternas verdades.

Cuando ese orden, que semeja un círculo, por el cual el hombre parte del autor de las cosas y vuelve a su principio, es quebrantado, se produce una escisión entre el mundo del espíritu y de la naturaleza corporal; queda destruída la armonía y se hace imposible coordinar el uno con el otro. Si el hombre defecciona, el orden y la claridad están destruídos. La tendencia a lo

absoluto, sin embargo, que ha sido impresa en lo más íntimo de nuestro ser, no queda por ello aniquilada.

Así, como dijimos, el hombre se crea mitos, esos absurdos paraísos. Suprimida toda relación con el Creador, de quien es imagen y a quien debe semejarse por la imitación del Verbo humanado, se sitúa en la cima de un universo del cual es único juez y árbitro. El mundo del espíritu subsiste para él todavía, pero no como algo trascendental y ontológicamente verdadero sino como una proyección "ad extra" de su propio yo. No hay otro espíritu que el suyo ni otras realidades espirituales que las que él ha creado, desde la religión hasta las leyes menos importantes de la sociedad y del arte. Lo pasado es también total creación del hombre y las antiguas creencias —propias de pueblos aún no evolucionados— están a lo sumo justificadas por circunstancias históricas o raciales y aún geográficas.

Hay algo que resulta, sin embargo, sumamente difícil y es acomodar las cosas reales, las existencias, a esas concepciones racionales. El hombre puede mentirse a sí mismo pero las cosas no mienten, sino que se manifiestan en toda su auténtica crudeza. No obstante nada debe impedir esa paciente tarea de paulatina mistificación, por lo cual acudimos al inaudito espectáculo ofrecido por los ideólogos de todos los tiempos en su empeño de hacer decir a las cosas lo que ellas naturalmente no dicen.

Cuando la inteligencia humana no admite la existencia de valores espirituales como algo que la trasciende y se le impone ontológicamente, lleva a su interior todo el mundo del espíritu, lo subjetiviza y por lo

tanto lo empequeñece haciéndolo a su propia imagen y medida. La libertad, la justicia, la caridad dejan de ser cosas reales, superiores a nuestros propios juicios, que nos han sido reveladas por Dios o sugeridas por el mundo material en el cual vivimos, para convertirse en “imperativos categóricos”, verdades a priori de nuestra inteligencia. Se les considera como algo de cuya verdad nosotros mismos somos autores. Así, la fraternidad o la libertad son ciertas y deben imponerse a sangre y fuego a todo el mundo porque *nosotros decimos* que son ciertas, y no porque respondan a alguna realidad ontológica, a alguna exigencia del ser. El racionalista, que no admite nada que exceda su propio pensamiento y que abjura de todos los dogmas, se convierte en el más intransigente de los dogmáticos; ni siquiera reconoce que la subsistencia de sus dogmas —que él considera como imperativos categóricos— se debe a esa natural apetencia del hombre a los valores espirituales, que trata de colmar con la caricatura de la verdad. El racionalista empequeñece las realidades espirituales; por lo tanto, las desfigura, las desmembra y las exhibe como imperativos aislados e indiscutibles. Son mitos que consiguen encaramarse en las muchedumbres no sólo porque éstas tienden a la verdad y al bien y por lo tanto son atraídas por aquello que como restos de una verdad y bien negados se encuentra en todo mito, sino —y en primer término— porque éstos poseen en su interior la mentira y el mal, hacia los cuales el hombre gravita por su propia naturaleza extraída de la nada y herida por el pecado.

Así consiguen los racionalistas imponer sus arbitrarios dogmas, pero las cosas, repetimos, no pueden engañarse a sí mismas. El racionalista podrá creer en su libertad, en su fraternidad o en su igualdad, pero los hechos nunca podrán presentarnos una libertad mitológica como algo verdadero, o una fraternidad arbitraria como algo real; los hechos nos demuestran que esa libertad creada por los hombres es una falacia y suele manifestarse a menudo como una feroz tiranía; que esa fraternidad —caricatura de la caridad— no es más que un odio de clases y de individuos; y que la igualdad —burda imitación de aquella igualdad de los hijos de Dios, que no excluye las jerarquías humanas— no es más que la opresión de los poderosos sobre los débiles, o de los ricos sobre los pobres. Los hechos nunca mienten; los hombres pueden mentirse. La Historia, que expresa en lo colectivo los problemas individuales, nos habla bien claro sobre este punto. Nunca fué mayor el odio, la tiranía y la opresión que en aquellos días de la Revolución francesa, cuando se proclamaban los célebres derechos del hombre.

Los valores espirituales como son la justicia, la libertad, la verdad, etc., no son imperativos del intelecto humano, son realidades que se le imponen al hombre por diversas vías, ya que las reciba por la ley divina, ya que las observe en su naturaleza o que las intuya y conozca por la consideración de las cosas, puesto que entre el mundo del espíritu y el de los seres corpóreos hay una verdadera correspondencia y armonía.

La negación de los valores trascendentales y su subjetivación significa la ruptura del orden y la entro-

nización de un nuevo dualismo análogo a aquél de los antiguos maniqueos. Por una parte nos enfrentamos ante un mundo de realidades espirituales, en cuyo centro se encuentra como una deidad el pensamiento humano, la Razón; por otra comprobamos la existencia de un mundo empírico, el mundo de las cosas sin misterio, sin referencia a lo trascendental, cuya realidad puramente fenoménica puede ser agotada —o lo será progresivamente— con los nuevos métodos de observación experimental. De ahí pues que dos tendencias opuestas, pero igualmente falsas, se deriven como consecuencia de ese desorden. Por un lado, decíamos, los racionalistas puros, los “ideólogos”, imbuidos de una serie de imperativos categóricos y de un mundo espiritual subjetivo sin posibilidad alguna de acomodar sus pensamientos a la realidad de los hechos; por otro los desengañados, los que al observar esa falta de cohesión entre las teorías de los racionalistas y el mundo concreto en que ellos viven y actúan, desechan, sin ningún discernimiento, todo lo que es espiritual.

Es verdad que el materialismo craso de estos últimos —consecuencia del pseudo-espiritualismo de los racionalistas— no se manifiesta sino al final de un proceso. El racionalismo en filosofía produce el positivismo y las escuelas empiristas y utilitaristas; el pseudo-clasicismo literario a la manera de Boileau trae como consecuencia la rebelión romántica; el absolutismo en política, que quita al derecho su sentido ontológico y lo identifica, subjetivizándolo, con la persona del Rey, es la causa de la revolución democrática.

Estos movimientos son, pues, igualmente falsos si bien en uno puede observarse un mayor respeto por lo abstracto, lo normativo, lo racional, y en otro un interés por todo lo que se refiere al mundo de los hechos, de las cosas. Sin embargo, lo que puede haber de positivo en ambos no es más que un sucedáneo de los auténticos valores o ciertos vestigios y reminiscencias de la verdad perdida. Hay error por exceso y por defecto en estas tendencias; sólo en el justo medio y fundamentada en una exacta doctrina del ser se encuentra la verdad. Toda extralimitación hacia un lado produce un efecto proporcional en el lado contrario. Los desvaríos románticos o democráticos —que no se manifiestan en su comienzo como algo totalmente desordenado, pero que luego degeneran en subrealismo y comunismo— son consecuencia de los absurdos postulados de los racionalistas en política y poética.

Por un proceso en tal sentido llegamos a la crisis actual. Hay quien ha dicho en nuestros días que deben salvarse las instituciones aunque perezca la república. Esta afirmación absurda confirma el error de los ideólogos, pues en una sociedad bien constituida, regida por principios verdaderos, jamás puede darse el caso que la sustentación de éstos conspire contra la estabilidad de las cosas, del mismo modo como una metafísica verdadera no perjudica a una ciencia verdadera, sino que la perfecciona y fortalece. Las cosas, además, no quieren perecer. La cosa pública, la *res publica*, se evidencia como algo tangible y real, y reivindica para sí lo que los ideólogos quieren negarle; su reclamo es profundo y tiene ecos imponderables. El racionalismo ha desco-

nocido las cosas; el materialismo no ha querido entender su idioma, la permanente referencia de las cosas a lo eterno. El racionalismo subsiste en algunos teóricos aislados, miopes contumaces que viven en torres que fueron de marfil y que ahora sólo sostienen la terquedad y la incomprensión; el materialismo, por otra parte, se ha evidenciado en toda su mezquindad y brutalidad, pero no ha podido obscurecer el misterio de las cosas, ni menos aún ocultar sus lágrimas, ese dolor de las cosas, *lacrimae rerum*, de que nos habla Virgilio, y que constituye el permanente testimonio de la Caída original, confirmación cierta de una profunda e innegable simbología. Sólo en la gran unidad del Cristianismo encuentra explicación esa aparente incompatibilidad de ambos mundos; en esa síntesis universal, en esa catolicidad esencial al Cristianismo, se aclaran los enigmas y se disipan las dudas; allí vemos sin pesar la relación profunda del mundo celeste y el mundo terrestre; allí resplandece la universal hermosura del mundo creado que glorifica pacíficamente a su Dios; allí se hacen inteligibles las cosas humanas y aplicables las teorías a los hechos; allí solamente resplandece el orden y reina la armonía.

La revolución iniciada por Lutero significó la ruptura de un equilibrio que la Edad Media realizó sobre la base de una concepción ontológica y real del mundo. El transtorno de ese orden, producido en el siglo XVI, no sólo significó la pérdida de la gracia —que perfecciona la naturaleza sin destruirla— sino también la re-

versión completa de todos los valores humanos. El dualismo que se inauguró entonces, con las características y consecuencias que hemos apuntado, se ha venido acentuando hasta nuestros días en forma harto progresiva. El divorcio entre los que se consideran poseedores del espíritu porque tienen en su haber unos cuantos conceptos abstractos sin arraigo y los que viven miserablemente en un mundo cargado de realidades concretas, es casi absoluto. Hay de hecho un abismo insondable entre los que pregonan la libertad, la igualdad, la justicia, la soberanía popular, etc., y los que sufren el abandono y el hambre, la pobreza del alma y del cuerpo, el engaño y la explotación. Los primeros, con un velo en los ojos, de buena o mala fe, sólo son conmovidos por las catástrofes; los segundos perecen en la desesperación o reaccionan con el estilo desolado de los sin-espíritu.

Una restauración del orden total en los valores y las cosas no puede conseguirse, evidentemente, sin la aceptación del sublime misterio de la Redención del mundo por Cristo. Esta suprema verdad no sólo atiende a nuestra vocación sobrenatural sino que también se refiere al mundo natural de las cosas, las cuales nos están subordinadas y por lo tanto son con nosotros restauradas. El Cristianismo, por su catolicidad, abarca el universo entero y no hay actividad humana que le sea extraña.

Esto no quiere decir, sin embargo, que haya de condenarse toda obra donde no haya una confesión explícita de la verdad suprema del Catolicismo. Sería superficial y peligrosa tal actitud y supondría, incluso,

un desconocimiento de lo que es realmente esa catolicidad hacia la cual se ordenan todas las cosas. Nada de lo que es verdadero es ajeno al catolicismo, porque es la verdad misma; por lo tanto si una obra es real y positivamente buena, cabe, por el hecho de serlo, dentro de la verdad católica. Esto se refiere naturalmente a aquel plano donde por el objeto tratado no es indispensable una inteligencia de las verdades supremas, pues es obvio que quien quisiera hablar de teología habría de poseer ante todo esas altísimas verdades de la fe, como quien hubiere de tratar de filosofía no podría hacerlo sin el entendimiento de los primeros principios y el hábito filosófico y quien de ciencia sin el conocimiento de los juicios en que ésta se fundamenta, porque cada grado del saber supone determinados conocimientos y el objeto tratado señala las condiciones que ha de tener el sujeto que actúa. Pero si un grupo de hombres quiere restaurar las cosas en su aspecto puramente político, no es necesario que posean para ello las verdades de orden superior, sino que se desempeñen con acierto en su plano. Si lo hacen así, ya de hecho están dentro de la verdad universal. Naturalmente que sería mejor que tuvieran una clara noción de las verdades fundamentales, lo cual podría facilitarles su tarea e impedirles muchos yerros, pero esto no es absolutamente indispensable para el objeto que se proponen ⁽¹⁾. De todas maneras sería un desorden oponerse por esos motivos a quienes realizan una obra de

(1) Decimos "para el objeto que se proponen", porque es evidente que en cuanto hombres, lo que más debe interesarles es la posesión de las verdades de la fe.

reorganización en la cosa política, máxime si de hecho no hay otros mejor instruídos que puedan substituirlos.

El hombre que es católico y que al tener conciencia del desorden en que vivimos ve claramente como única solución la reintegración de todo en la verdad que él confiesa, no puede menos que simpatizar con aquellos que, abandonando los prejuicios racionalistas y materialistas, se sitúan frente a las cosas para contemplarlas serenamente, interrogarlas y encontrarles su auténtico sentido, con el noble propósito de restaurar por medio de una labor sincera el orden perdido.

Así, en lo que se refiere a lo político, es evidente que el significado profundo de ese movimiento universal que es el fascismo consiste precisamente en situarse de ese modo, con toda sinceridad, sin ningún prejuicio, sin ninguna desesperación ante las cosas. Ya lo dijo con intuición genial Benito Mussolini, en una entrevista concedida al escritor francés Henri Massis: "sobre las cosas se da hoy la batalla". Realmente esa ha sido desde su comienzo la revolución fascista, aunque sus propios gestores no lo hayan del todo percibido. Sin programas concretos, sólo con situarse frente a la realidad de las cosas ha ido elaborando poco a poco un nuevo orden que se parece mucho al orden antiguo y verdadero. Carece, es verdad, de metafísica, lo cual no tiene por qué llenarnos de gozo, pero tampoco tiene por qué preocuparnos excesivamente. Esa privación quizá le haya llevado a algunos errores incluso de orden político, por esa interdependencia que hay en todo lo que atañe al hombre, pero ellos no son intrínsecos al movimiento y le acaecen más por ignorancia que por

malicia; además no sólo no le afectan substancialmente sino que están siempre en proporción menor respecto de los grandes beneficios que su encumbramiento supone en la restauración del orden verdadero. Tampoco debe inquietarnos la existencia de algunos fascistas que filosofen equivocadamente; no son los filósofos del fascismo lo que nos interesa, sino los hechos del fascismo, que, sin duda alguna, constituyen su elemento esencial. No nos interesa la filosofía del fascismo, por la sencilla razón de que no puede hablarse exactamente de una tal filosofía. El fascismo está adentrado en los hechos, no es una especulación, su ambiente es la realidad concreta. En cuanto tiende al ordenamiento de las cosas y logra en parte su aspiración ya participa de nuestra verdad, ya puede situarse bajo la luz de la verdadera filosofía. No se trata pues, tanto de una colaboración de los católicos con el fascismo como de una colaboración del fascismo en la tarea católica de restaurar el orden universal.

Cuando una revolución no sólo realiza esa recuperación de las cosas sobre la base de una consideración llana y natural de las mismas, sino que además tiene plena conciencia de los valores espirituales perdidos y se propone restaurarlos y asignarles el lugar jerárquico que les corresponde, vale decir una revolución que además de poseer lo que es intrínseco a todo movimiento fascista tiene una metafísica verdadera, es sin duda una revolución completa. Ese es el caso de la Revolución española; el movimiento social más profundo de nuestros tiempos.

No es, sin embargo, por casualidad o por simples conveniencias nacionales que la Revolución española ha trabado amistad con las revoluciones de otros países, sino porque éstas se encuentran dentro de su misma línea. Todas pertenecen a la misma revolución iniciada por Mussolini, pero aquí perduraban —por obra de la Gracia, que nunca abandonó a España— las eternas verdades de nuestra fe. Hay una íntima relación entre esas revoluciones o entre esas manifestaciones distintas de una misma revolución, existiendo la posibilidad y, en cierto modo, la urgencia de establecer entre ellas una complementación mutua. A España le ha tocado, sin duda, la mejor parte, o sea la de dar testimonio de la Fe con su sangre; quizá sea Francia la que restaure la inteligencia en su prístino equilibrio como Italia ha dado nueva vida a los gremios y corporaciones, mientras Alemania se propone organizar políticamente el mundo occidental.

Este podrá ser uno de aquellos arbitrarios esquemas que se dibujan comúnmente cuando se habla de los problemas históricos, por ello no adherimos decididamente a él, pero es evidente que en lo que se refiere al valor de las cosas, el hombre ha vuelto a sentir por ellas un legítimo respeto. Las Escrituras nos dan hoy como siempre la clave del misterio y la definitiva solución de este problema planteado experimentalmente, cuando dice que por la consideración de lo visible se llega al encuentro de las verdades inteligibles.

JOSE MARIA DE ESTRADA

P R I M E R S U S T O

SOL que escurres ya tus rayos
al filo del más allá,
donde la luna no existe
y es plomo y torvo el nevar.

*Las olas, vellón de espuma,
las algas, verde cristal,
rinden la guardia. Reposo.
Tiempo y medida: compás.*

*Negras olas, negras algas,
los cencerros de alquitrán
pican sobre negra arena
en su recio repicar.*

*Niño. La noche ya llega
y no hay estrellas de afán...*

*La luz se apagó en los ojos
y el crujido —soledad—
daba cosquillas de miedo*

*al ángel rubio del mar.
Temblor de manos jilgueras,
pétalo, bucle, coral...
Prendido lleva un quinario
—lustro de leche— en hilván.
Frescor rezuma el bautismo,
aceite, bálsamo y sal.
Don nadie lo perseguía,
gris de neblina el gabán,
boca de lobo en los ojos,
negro de humo su pisar
y en los lentes, el relente,
dos sortijas de humedad.
Gota tras gota, la niebla,
late su acuoso pesar...*

*Redonda noche le oprime
en la cuna de metal.
Baranda de cromo y níquel
—la cerca del rabadán—
no impedirá a las tinieblas
probar cordero pascual,
ni el tul, peinador de nubes,
para redil servirá,
que no en balde zagal-niño
es contrario a mayoral.*

*Y al alba, por la alegría,
salinas de claridad,
—escarcha, mirto, palmera,
flor de azúcar, flor de pan—.*

*El niño las mira y dice:
Paraíso terrenal,
¿por qué siendo luz el día
es la noche oscuridad?*

*El paraíso está mudo
y la tierra, en su girar,
mueve racimos sin rumbo . . .
Luna y Sol, ébano y cal.*

*Temblor, en manos jilgueras,
volvió de nuevo a silbar.*

CARLOS CAÑAL.

Santiago de Chile, 1942.

Al publicar este artículo de Gino Arias —fragmento de una obra póstuma que pronto ha de conocerse gracias a la labor paciente de su hija, la señorita Irene Arias— queremos rendir un homenaje al eminente economista italiano que fué amigo y colaborador de nuestra Revista. La personalidad de Arias es suficientemente conocida en los ambientes estudiosos de nuestra patria; creemos, sin embargo, oportuno, recordar a los lectores de SOL Y LUNA algunos rasgos salientes de su obra fecunda.

Nació Gino Arias en Florencia el 1º de octubre de 1879. Allí realizó sus primeros estudios, para cursar luego en los institutos universitarios de Pisa y Bolonia; donde obtuvo, el 3 de julio de 1900, el grado de doctor en jurisprudencia. Pronto demostró Arias una penetración nada común para las disciplinas económicas; sus primeros trabajos: "Los tratados comerciales de la República Florentina en el siglo XIII" y "Las instituciones jurídicas medievales en la Divina Comedia", merecieron los premios Víctor Manuel II y Pascual Villari. En esa misma época publicó diversos trabajos histórico-literarios como "La conjuración de Julio César Vachero", aparecido en 1897. Los estudios económicos fueron, no obstante, siempre de su preferencia. Vemos nacer así "La organización económica y social en la Edad Media" (1905), "Los intercambios internacionales y la hora presente" (1915), donde afirma el principio de la independencia económica de su nación contra la escuela liberal; "Principios de Economía Comercial" (1917), obra de gran envergadura que fué premiada por la Real Academia; "La cuestión meridional" (1920), laureada también con el premio Villari; "La paz y la reconstrucción económica en Europa" (1925), con la distinción Filene; "Economía Italiana" (1925); "Economía Nacional Corporativa" (1929); "La economía social corporativa en la historia del pensamiento político" (1932); "Curso de economía política corporativa" (1937), etc.

La labor de Arias es vastísima. Actuó como profesor y conferenciante en Génova, Perusa, Londres, París, Budapest, Atenas, Estambul, etc. Fué invitado a ocupar la cátedra de Economía Política en la Universidad de El Cairo, pero declinó el ofrecimiento porque sus servicios eran requeridos en Italia. Hijo fiel de la Iglesia, trabajó incansablemente para que la vida política y económica de la sociedad moderna se reorganizara de acuerdo a la doctrina tradicional.

Arias fué, por este motivo, un acusador del comunismo disolvente. Advirtió el peligro bolchevique y lo combatió con todas sus potencias; creando a este propósito en Italia la Asociación Nacional de Renovación.

El régimen corporativo actualmente vigente en Italia, cuya repercusión universal es indiscutible, debe incontables servicios a Gino Arias. El fué sin duda su gran propulsor y quien dió forma orgánica a esa natural apetencia de las cosas vivas a ordenarse y disponerse de una determinada manera. Su inteligencia nutrida en la filosofía perenne comprendió el absurdo racionalista en que se fundaba la economía moderna y los resultados desastrosos de su perduración en las sociedades humanas. Por ello, con un gran sentido común y con un equilibrio sereno, propios de un católico, recuperó para la verdad lo que hasta entonces se utilizaba para servir a la mentira. De los sindicatos, enemigos del estado y del hombre, hizo las corporaciones, vivientes agrupaciones de quienes participan en una tarea común. Arias contribuyó a que el obrero recobrara la dignidad que le hurtó el liberalismo; inflamó con una nueva existencia, que no desconocía la experiencia adquirida en los tiempos modernos ni los problemas ahora suscitados, aquellas gloriosas corporaciones de la Edad Media.

Gino Arias pasó sus últimos años en nuestra patria. Ya le conocíamos personalmente desde 1934 por sus magistrales conferencias en la Facultad de Derecho de Buenos Aires. Ahora enseñaba en Tucumán y lo había hecho en Córdoba. En todas partes dejó imperecederos recuerdos y sabias lecciones que no serán olvidadas.

EL CONCEPTO DE RIQUEZA y la propiedad

1. *Introducción. El problema de la distribución de la riqueza*

LA importancia fundamental del método histórico en el estudio de los fenómenos económicos, se evidencia, más que en otros campos de la economía, en lo que atañe a los problemas de la distribución de la riqueza.

El mismo Stuart Mill reconocía el carácter histórico de estos fenómenos, cuando afirmaba, sin razón según mi juicio, la existencia de un dualismo inconcebible entre la producción y la distribución, sujeta la primera a leyes de carácter natural, la segunda a leyes de carácter histórico. De ello no se sigue que el historicismo empírico y escéptico deba dominar este territorio de la economía, en el cual, más que en otros, aparece evidente la necesidad de relacionar los fenómenos económicos con los de carácter social, y de establecer las exigencias ético-políticas a las que el sistema económico debe ajustarse, por ejemplo en la cuestión de la remuneración del trabajo, del beneficio y del interés del capital.

El problema de la distribución, pese a todo lo que se haya dicho en contra, es también un problema de

justicia, y por consiguiente, no hay duda que los términos “justo salario”, “justo beneficio”, “justo interés”, tienen, contrariamente a la opinión de algunos economistas puros, su significado.

2. *Riqueza y bienestar en la economía hedonista*

La riqueza por la riqueza; el bienestar por el bienestar; es la meta hacia la que tienden, concordes, las indagaciones y las “enseñanzas” de los “economistas”.

La economía “política” se propone, como bien se sabe, según Adán Smith, dos objetos distintos: procurar una abundante entrada o subsistencia a los pueblos, o con mayor propiedad habituarlos a procurarse una entrada o subsistencia para sí mismos; proveer al Estado o República de una entrada suficiente para los servicios públicos. *La economía propónese enriquecer al pueblo y al “soberano”.*

Objeto, pues, de la economía “política” es el de obtener la máxima cantidad de productos, de bienes materiales o de servicios. La vía mejor para alcanzar la meta es la inercia del Estado y la concurrencia.

La riqueza por la riqueza. Las pretendidas “leyes naturales”, dejadas “en libertad”, realizan la máxima cantidad de riqueza, es decir, de bienestar.

Toda la economía pura marginalista y equilibrista mira a la conquista del máximo “bienestar” individual o colectivo, y espera lograrlo suprimiendo todo freno al egoísmo; es más, trata aún de averiguar cuál sea el egoís-

mo preferible por sus milagrosas virtudes. Pantaleoni distingue entre el egoísmo individual y el egoísmo de especie, concluyendo que el segundo debe considerarse como “una forma de egoísmo más completa, intensa y perfecta, es decir, aun *más egoísta* que la otra: aquella que presenta una suma infinitamente mayor de placeres que cuantos puede dar la otra por ser indefinidamente durable” (1).

El egoísta individual tiene por norma exclusiva la tendencia a “lograr el máximo de *felicidad* propia, con prescindencia de la suerte que correrá su especie”; y el otro cifrará su propia *felicidad* máxima en la de su especie; todos sus actos serán tales, que aseguren a la especie “la suma máxima de placeres y mínima de dolores”. Y ¿cuál será su conducta? “Su propia conservación será, para él, una *norma agendi* superior a toda otra, mientras no haya asegurado la existencia de la especie; a partir de este instante, *puede ocurrir* que el bienestar mayor de la especie le imponga el sacrificio de sí mismo, o sea aquello que sus espectadores así llamarían, pero que él considerará un motivo de felicidad” (2). Por donde se observa que la “felicidad”, término genérico que se presta para todos los significados, queda indefinida; también es enigmática la conducta del egoísta individual (“todos sus actos por regla general coincidirán con los actos necesarios para lograr el máximo de sus placeres y el mínimo de sus dolores; *pero, ni siquiera esto es cosa cierta, pues es también posible la no coincidencia de unos y otros*”). Tampoco se entiende bien en qué sentido se desarrollará la conducta del egoísta de especie, puesto que es un egoísta

condicionado, dentro de los límites de su conservación; luego se consagra a la especie, pero no sabemos exactamente cómo se comportará. ¿Se sacrificará o no se sacrificará por su especie?

Puede suponerse lo que se quiera. En efecto, razonando en términos de egoísmo, más o menos limitado, actual o futuro, de felicidad, de placer y de dolor, todo permanece vago e indeterminado, subjetivo, relativo e inaprehensible. El placer por el placer, la felicidad por la felicidad: pero, ¿en qué consiste todo ello? Cada uno puede entender a su manera la felicidad, el placer, el bienestar y el mismo "egoísmo". Ninguno de los economistas clásicos y "puros" se pregunta para qué sirve la riqueza, cuál es el fin del individuo, cuál es el fin de la sociedad, y en qué relación se hallan el bienestar y la riqueza con las finalidades individuales y sociales. El medio se torna fin.

Un economista inglés, contemporáneo nuestro, Alfredo Pigou, en su obra *The economics of welfare* (Londres 1920), contrapone al bienestar que él llama económico ("economic welfare") el bienestar colectivo o total ("total welfare"), tratando, contrariamente a todos sus predecesores, de definir, de alguna manera, su contenido. Pero la concepción utilitarista y materialista del bienestar por el bienestar, a pesar del esfuerzo por superarla, queda inalterada; y si Pigou tiene el mérito de haber distinguido entre colectividad e individuo (mientras que Pantaleoni, para citar a uno de los más grandes, confunde de tal manera que llama "colectivo" hasta el presunto máximo hedonista individual, proyectado en el tiempo), no relaciona la investigación de la

“conveniencia” individual o colectiva con la de los fines individuales y sociales. Continúase razonando, como en el pasado, sobre un individuo y una colectividad, cuyas razones de existencia se sigue ignorando.

La economía, a la que Pigou reconoce un carácter normativo, tiene, según este autor, el fin de sugerir normas prácticas de conducta tendientes a promover el bienestar. Mas según lo afirmé muchas veces, no es éste el fin de la economía, y es precisamente cuando se lo propone que no puede lograrlo, como lo demuestra toda la historia de los hechos y de las doctrinas. El problema del bienestar no puede resolverse en sí mismo, negando, contra la ley ética y contra la realidad histórica que la confirma, la instrumentalidad de la riqueza y el carácter específico de los placeres y de los dolores, que están siempre subordinados al objeto a que se refieren.

Mal que pese a su tentativa, Pigou no logra superar la economía del egoísmo material. Reconoce él que el bienestar es un concepto demasiado amplio e indeterminado, pero, en lugar de abandonarlo o rectificarlo, o mejor aún, como en realidad debiera hacer, en vez de subordinarlo a conceptos bien definidos e inmutables, deducidos de la misma naturaleza humana, fiel a los preconceptos de los economistas, vuelve su mirada, para aplicar los métodos “científicos”, a esa parte del bienestar social que directa o indirectamente se puede relacionar con una unidad de medida monetaria y la llama “bienestar económico”. Todo lo que no es “mensurable en moneda” no forma parte de las satisfacciones humanas contempladas por la economía. Esto confirma una vez más el origen epicúreo del utilitarismo economísti-

co. La economía enseña a hacer máximas las satisfacciones mensurables en moneda, cualquiera sea su especie, Además, el autor da por demostrado que las variaciones del bienestar material de los individuos (el "economic welfare") influyen también, en igual sentido, sobre el bienestar total o colectivo, confundiendo, de este modo, a la sociedad con la suma de los individuos, a pesar de algunas concesiones sobre la posible disconformidad entre el interés individual y el interés social.

Es importante el análisis que realiza Pigou sobre el bienestar económico de una sociedad, análisis que carece, sin embargo, de un concepto exacto de la conveniencia social y en el que la economía está separada de la ética y de la política. Sirvámonos de algún ejemplo. Afirma Pigou que el bienestar económico de una sociedad depende de la importancia del volumen medio de la riqueza nacional producido anualmente, de la mayor o menor igualdad de las partes de la riqueza nacional distribuídas anualmente y de la constancia obtenida en la producción y en la distribución de la riqueza nacional.

Observamos, en primer lugar, que el bienestar de una sociedad no se puede conocer, ni siquiera aproximadamente, si ignoramos cómo ella está constituida, en su organización política, en sus costumbres morales, en su capacidad de percibir las satisfacciones materiales y morales, en sus instituciones jurídicas, si no conocemos, en substancia, a la *sociedad en concreto*. Y aun conociendo a la sociedad, el problema del bienestar social es de solución difícilísima, casi imposible; sin embargo, poseyendo los elementos necesarios, se puede tentar,

aproximada e históricamente, resolver el problema, para llegar, casi con certeza absoluta, a la conclusión de que el "bienestar" es, en sí mismo, una falsa imagen del bien. Pero es imposible discurrir sobre un bienestar en abstracto, ignorando de qué sociedad se trata. No es verdad que exista una relación directa entre el "bienestar" (concepción subjetiva y multilateral) y la cantidad de riqueza, aunque sea igualmente distribuída. De todos modos, no se pueden acoger los tres criterios de medida establecidos por Pigou. La mejor repartición de los medios productivos entre los diversos usos en una nación, sería la que igualara el producto neto marginal de cualquier medio productivo en cualquier uso. Este sería el ideal de la riqueza social, ideal que se habría de lograr y no de contemplar pasivamente, como, por el contrario, enseña la doctrina economística de la concurrencia sin obstáculos. Pero debemos negar que sea realmente éste el ideal de la producción nacional, porque la coordinación y, por consiguiente, la subordinación recíproca de las energías productivas, no se logran inspirándose en el criterio puramente utilitario de los productos netos marginales.

También en lo que se refiere a la *óptima* distribución del rédito nacional, Pigou no se inspira en principios de justicia, sino que resuelve el problema con el simple criterio del mayor consumo y, por ende, del mayor "bienestar económico" que derivaría del transferir una parte del rédito nacional de las manos de los ricos a las de los pobres. "Toda causa que aumenta la porción absoluta del rédito real en las manos del pobre, con tal que no provoque una contracción del rédito

nacional, también acrecentará, por lo general, el bienestar económico", porque "el hombre *relativamente* rico consume *probablemente* una porción de su rédito menor que la que consume un hombre *relativamente* pobre". Por donde se ve, por ejemplo:

1) Que al "bienestar económico" se lo define una vez más según el criterio epicúreo del mayor consumo total, mientras nada nos demuestra que la mayor felicidad individual y colectiva se logra aumentando la "cantidad total de las necesidades satisfechas", sin distinguir entre las diversas satisfacciones.

2) Que la enseñanza de la economía política no puede consistir, como quisiera Pigou, en proclamar la coincidencia de la máxima felicidad con el mayor consumo compatible con la producción más redituable.

3) Que la excesiva importancia atribuida al consumo, desvalora la función moral y económica del ahorro.

4) Que la distribución arbitraria de los individuos en "pobres" y "ricos", desconoce la naturaleza unitaria y orgánica de la sociedad y esquiva el problema esencial, moral, político y económico, de la distribución del rédito nacional entre las categorías productoras en razón de la respectiva contribución a la producción.

A propósito de las relaciones entre riqueza y bienestar, Pantaleoni observa que la cuantía de la riqueza no es un criterio del bienestar *absoluto* del que goza un individuo; y tiene razón, mas por otros motivos muy diversos de los que él expone. Dice Pantaleoni que gozaría del máximo bienestar el que hallase disponibles, en cantidad ilimitada, todos los bienes correspondientes a

sus necesidades; pero su riqueza sería nula. Así también acrecienta el propio bienestar quien antes tenía la disponibilidad limitada de un bien, es decir, poseía una riqueza, y luego halla el modo de alcanzar su disponibilidad ilimitada, o sea, ve reducida su propia riqueza. Pero aquí sólo se considera el bienestar material del hombre aislado de la sociedad e incapaz de satisfacciones espirituales, que difieren en mucho de las materiales, ora las consideremos en sí mismas, ora las consideremos en sus manifestaciones extrínsecas.

La relación entre la riqueza y el bienestar, arrancando de la naturaleza ética del hombre, es muy diversa de la que aparece cuando tomamos como punto de partida el instinto utilitario, según hacen los economistas, y cuando materializamos "el bienestar" individual, reduciéndolo a un exceso, logrado en cualquier forma, del placer sobre el dolor. El bienestar *humano* es tanto menos una función directa de la cantidad de riqueza poseída, cuanto más se afirma la *naturaleza* ética del hombre. Ciertamente existen límites; pero el valor instrumental de la riqueza, del que hablaremos en seguida, demuestra la inconsistencia de la pretendida relación simple y directa entre la riqueza y el bienestar, que los economistas se afanan en relevar y cuya única excepción sería el caso en que la satisfacción material se obtenga con el uso de los bienes ilimitados y gratuitos. De cualquier modo, la *materialidad* del goce es para ellos el único índice del *bienestar*, en pleno contraste con lo que enseña la economía racional y con lo que sucede cuando el hombre reconoce y sigue su verdadera naturaleza ⁽³⁾.

Demos otro ejemplo de cómo se conciben las relaciones entre riqueza y bienestar en la economía de lo útil subjetivo material (⁴): “La cuantía de la riqueza de un individuo puede ser un criterio de su bienestar relativo, esto es, de su bienestar relativamente al de otro individuo que no tenga mayor copia de bienes ilimitados a su disposición, y cuyas necesidades sean cuantitativa y cualitativamente iguales a las de aquél. En tal supuesto, es claro que goza de mayor bienestar el que tiene mayor riqueza”. Pero es imposible dejar de considerar el uso de la riqueza y la naturaleza de las satisfacciones que se obtienen de tal uso. Es necesario repetir que cuanto más se afirma, individual y colectivamente, la naturaleza ética del hombre, tanto menos su “bienestar”, o mejor dicho, su máxima satisfacción, coincide con la máxima cantidad de riqueza disponible.

3. *La instrumentalidad de la riqueza*

Raramente se recuerda el concepto moral y político de la *instrumentalidad* de la riqueza, vigorosamente afirmado por la filosofía tomista. No se puede considerar a la riqueza en sí misma, sino en relación con los fines hacia los cuales está dirigida, es decir, como instrumento para conseguir los bienes supremos de la vida. Por consiguiente, el uso de los bienes no es menos fundamental que su adquisición.

Los bienes temporales, dice justamente Santo Tomás, no han de ser ni despreciados ni temidos; todo

depende del modo en que son empleados. "En cuanto a lo tercero, ha de afirmarse que los bienes temporales deben ser menospreciados en cuanto nos apartan del amor y temor de Dios, y desde este punto de vista tampoco han de ser objetos de temor . . . *Pero no hay que despreciarlos en cuanto nos ayudan a manera de instrumentos en todo lo que toca al amor y temor divinos*" ⁽⁵⁾.

El concepto tomista de la "sufficientia" ha sido mal entendido por algunos, como si consistiese en lo meramente indispensable para la vida. Repetidas veces hallamos en Santo Tomás el reconocimiento del gran valor de la riqueza en la vida, siempre como medio subordinado al fin. "La riqueza coopera instrumentalmente a la felicidad de la vida activa que consiste en operaciones exteriores, pues el Filósofo en la primera parte de la *Ética* dice: *muchas cosas obramos mediante los amigos, las riquezas y el poder civil, como si fueran ciertos órganos*" ⁽⁶⁾. La "sufficientia" no excluye el aumento regulado y moderado de las riquezas necesarias para la vida de los individuos y de los pueblos, antes por el contrario como tal lo aconseja; pero no consiente una acumulación guiada por el apetito, y mucho menos aún por la rapiña.

Santo Tomás no condena el ahorro, antes lo considera como virtud: "En cuanto a lo segundo, debemos decir que es propio del virtuoso no sólo servirse convenientemente de su materia o instrumento, sino también procurar las ocasiones oportunas para servirse bien: así como es propio de la fortaleza del soldado no sólo manejar la espada contra los enemigos, sino también afilar la espada y conservarla en la vaina. De la misma mane-

ra, pues, a la liberalidad pertenece *no sólo usar el dinero, sino también disponerlo y conservarlo para el uso conveniente*". "Pertenece al liberal el que ni por causa de un inmoderado amor al dinero se prive alguno de los gastos convenientes, ni de las dádivas oportunas" (7).

La riqueza privada difiere en mucho de la pública. Para la buena vida del hombre se necesita, ante todo, que éste obre de acuerdo con la virtud ("la virtud es aquélla por la cual se vive bien"); en segundo lugar, se requiere la suficiencia de los bienes "cuyo uso es necesario para el ejercicio de la virtud". Cuando se trata de una colectividad ("multitud"), la unidad y la paz prevalecen sobre la riqueza. "La industria del gobernante debe procurar la unidad de la multitud, que también se llama paz. Así, pues, se requieren tres cosas para establecer la *buena vida* de la muchedumbre. En primer lugar, que la multitud esté constituida en la unidad pacífica. En segundo término, que la misma, unificada por el vínculo de la paz, sea dirigida a obrar bien: en efecto, así como el hombre no puede hacer bien cosa alguna, si no antepone a ello la unidad de sus partes, del mismo modo la multitud de los hombres que carece de la unidad de la paz, combatiéndose a sí misma, se aparta de la buena actividad. En tercer lugar, se requiere que por la habilidad del gobernante, no falte la *cantidad suficiente* de lo que es necesario para vivir bien (8). De donde resulta que el fin del individuo y el de la colectividad no son diversos ("vivir bien"), sino que esta última no puede lograr su propio fin sin la unidad y la paz, que un buen gobierno debe asegurar. La riqueza también es necesaria para la colectividad, en

los límites de la "sufficiencia", pero si se subordina a la conquista y a la conservación de la paz y de la unidad. Es ésta la concepción orgánica de la política; la política económica está subordinada a la política general. En lo que se refiere a la forma de gobierno, sabido es que Santo Tomás afirma su preferencia por el gobierno de uno solo: "Es más útil que una multitud de hombres, que viven juntos, sea regida por uno que por muchos" ⁽⁹⁾, también desde el punto de vista de la riqueza y del bienestar material: "Las provincias y las ciudades regidas por un solo rey, gozan de la paz, florecen en la justicia y *se regocijan con la abundancia de las cosas*" ⁽¹⁰⁾. Condición para el buen gobierno es la justicia: "Así como el dominio de uno solo es óptimo cuando es justo, así lo contrario de éste es pésimo" ⁽¹¹⁾.

Pero en lo que toca al fin, la colectividad y el individuo coinciden. "Igual ha de ser el juicio sobre el fin de toda la multitud y el fin de uno solo. Si, por lo tanto, el fin del hombre fuera un bien cualquiera que está en él, también el fin para que se establece un régimen de la multitud sería de la misma índole, para que la multitud alcanzase dicho bien y siempre lo poseyera". "*Si el último fin estuviese constituido por la abundancia de las riquezas, el ecónomo sería el rey de la colectividad*". "Pero, puesto que el hombre al vivir según los preceptos de la virtud está ordenado hacia un fin ulterior, que consiste en el goce divino . . . ; es necesario que sea idéntico el fin de la multitud de hombres y el de cada uno de ellos. No constituye, por tanto, el fin último de la multitud reunida vivir según la virtud, sino

por medio de una vida virtuosa llegar al goce divino" (12).

El desarrollo de la economía materialista hace actual la profunda sentencia de Santo Tomás. El "economista" pretende arrogarse el dominio de la sociedad, como si el fin del hombre y el de la sociedad consistiesen en la acumulación de la riqueza, y ésta no fuera un medio para los verdaderos fines de la vida.

Es claro que, al establecer el concepto de la *instrumentalidad* de la riqueza, débense tener en cuenta las exigencias políticas de los Estados modernos, en sustancia, las exigencias sociales y nacionales.

La producción, la acumulación y el uso de la riqueza, no se pueden regular con el falso criterio del supuesto bienestar máximo de los individuos, ya sean productores o consumidores, sino según los fines superiores de la sociedad y del Estado, para cuya consecución debe emplearse la riqueza. Ni se puede descuidar, por su fundamental importancia, el aspecto social del problema; en efecto, la distribución de la riqueza de acuerdo con la justicia es una exigencia ética y política.

De todo lo que precede, se ve claramente cuán contrario sea al principio de la instrumentalidad de la riqueza el servirse de los bienes temporales para cualquier empresa contraria a la justicia, aconsejada nada más que por el apetito de riqueza o de poder; mientras, por otra parte, es visiblemente legítima una equitativa distribución, entre pueblos, de las riquezas naturales, y se impone como necesaria la paz y la colaboración para poder concordemente valorizarlas gracias al trabajo. Ni puede haber principio alguno económico, ni siquiera

de carácter "nacional", que se oponga a lo dicho. Y por esto la autarquía, sobre la cual hoy tan abundantemente se discurre, si viene comprendida en el sentido de una racional independencia, es una verdad tanto moral cuanto económica; pero se convierte en grave error, si se la interpreta como aislamiento de un pueblo que pretende bastarse a sí mismo, error que es aún de peor índole, si dicho pueblo cree poder conquistar su bienestar por medio del sometimiento y explotación de otros pueblos.

La instrumentalidad de la riqueza no se puede concebir a manera de medio para lograr un fin cualquiera, aun cuando fuera perverso e ilusorio, sino que, por el contrario, la riqueza ha de ser considerada como instrumento para alcanzar los más altos fines individuales, sociales y estatales.

Dentro del concepto social de la economía, deben ser llamados "riquezas", aquellos bienes limitados y materiales que tienen la capacidad de servir como medios, a través de las elecciones individuales, de grupo y estatales, para el logro de los fines éticos y políticos, o sea económicos en el verdadero sentido de la palabra, entendiendo a la economía como la realización de la ética y de la política. Toda la vida de la riqueza debe ser orientada según este criterio lógico, con la mayor aproximación consentida por la organización concreta o histórica.

Evidentemente el fin de la economía no puede consistir en la búsqueda de los medios más idóneos para obtener, no importa cómo la máxima cantidad de riqueza, sea que se la considere en sí misma, sea como presunta satisfacción máxima de los gustos individuales, sino la

cantidad y la calidad de las riquezas necesarias y suficientes para satisfacer las exigencias éticas y políticas de la sociedad nacional; criterios éstos fundamentales e inderogables de toda la economía. Es necesario, por otra parte, reconocer a la riqueza el carácter de su limitación, y por consiguiente de su onerosidad, para distinguir la riqueza propiamente dicha de los bienes ilimitados y gratuitos. Todo esto implica la necesidad de un "cálculo económico", pero en un sentido muy ajeno al de la economía hedonista que compara el sacrificio o costo con el premio o rendimiento individuales, materiales y calculables. Es evidente que el rendimiento se subordina a los fines a los que debe servir la riqueza, y por lo tanto, toda la conducta económica, individual y colectiva, se eleva a un plano superior y se proyecta necesariamente en el tiempo.

Conviene también que la riqueza conserve el carácter de su *materialidad* reconocida por Cossa, Graziani ⁽¹³⁾ y otros más, a fin de no confundir la riqueza con los "capitales personales", los "servicios personales" y todos los otros bienes inmateriales, de los cuales indudablemente se ocupa la economía, pero distinguiéndolos de la riqueza en el significado propio de la palabra. En substancia, la confusión entre bienes materiales e inmateriales es muy dañosa para la economía política, como nosotros la entendemos, en cuanto parece autorizar una concepción material de los que se llaman "bienes internos" o cualidades morales e intelectuales del hombre, que repugna a la visión ético-política de la economía. En este punto convenimos con Graziani cuando escribe: "Los conceptos de producción, de cambio, de acumula-

ción, de economía, que suelen aplicarse a las riquezas, y que se refieren a los bienes materiales, no tienen ninguna aplicación cuando se trata de bienes internos. Y así el hombre mismo, quien es el agente de la producción, el sujeto al cual pertenece la riqueza, no se puede confundir con los bienes por él producidos”.

4. *La propiedad*

Es éste un problema fundamental que domina el campo de la distribución de la riqueza. Anticipo que el principio regulador de la distribución de los bienes ha de ser, según mi profunda convicción, el de la propiedad privada, templada por sus exigencias sociales. Ni propiedad individualista ni propiedad común. La propiedad, a la par que la iniciativa económica, de la que es el instrumento más poderoso, está subordinada a su *función social* y representa, como vengo diciendo desde hace varios años, un *munus publicum*, del cual el individuo responde ante el Estado. Es un deber, y del deber procede el derecho de propiedad con todas sus responsabilidades y sus necesarias limitaciones. Por el contrario, según el concepto individualista, que caracteriza a la antigua Roma, la propiedad privada tiene fines exclusivamente individuales, y sus limitaciones derivan sobre todo de la necesidad de conciliar los derechos de cada uno de los propietarios. Lo mismo acontece en la economía liberal, cuyo documento fundamental es el Código

Napoleónico que dió origen a muchos otros códigos europeos y americanos.

La potestad “procurandi et dispensandi” de Santo Tomás, es el verdadero contenido de la función social de la propiedad. Función social de la propiedad y función pública de la misma, son idéntica cosa y representan una derivación del principio de la *instrumentalidad* de la riqueza.

“Las cosas que son de derecho humano no pueden derogar al derecho natural o al derecho divino. Según el orden natural instituido por la divina providencia, las cosas inferiores están ordenadas a que con ellas se provea a la necesidad de los hombres. Y por consiguiente, su división y apropiación, que proceden del derecho humano, no impiden que con cosas de este género se atienda a la necesidad de los hombres” (14).

En la doctrina tomista de la propiedad, el dominio sobre los bienes externos concedido por Dios a los hombres, está necesariamente subordinado al fin, el cual impone la necesidad racional y social del buen uso.

“La cosa exterior puede considerarse bajo dos aspectos: primero, en cuanto a su naturaleza, la cual no está sometida a la potestad humana, sino solamente a la divina, a la que obedecen todos los seres según la voluntad de ella; segundo, en cuanto al uso de la cosa misma, y acerca de esto tiene el hombre el dominio natural de las cosas exteriores” (15).

El dominio, por tanto, no concierne al fin, sino que es un medio para conseguir el fin: “Somos dueños de nuestros actos en cuanto podemos elegir esto o aquello;

la elección no se refiere al fin, sino a lo que se relaciona con el fin" (16).

El uso es el dominio que de la potestad pasa al acto; es la actuación concreta del dominio. "El uso de alguna cosa entraña la aplicación de la misma a una operación cualquiera" (17).

La "función social" de la propiedad y las relaciones entre la propiedad y el uso de los bienes, son establecidas, en la doctrina tomista, en la forma siguiente: "Dos cosas competen al hombre respecto a una cosa exterior. Una es la potestad de procurar y de dispensar. Y en cuanto a esto es lícito que el hombre posea bienes propios y es también necesario para la vida humana por tres motivos. Primero, porque cada uno es más solícito en procurar algo que convenga a sí solo que lo que es común a todos o a muchos; pues cada cual, huyendo de la fatiga, deja al otro lo que pertenece al bien común, como acontece donde hay muchos administradores. Segundo, porque se administran más ordenadamente las cosas humanas, si a cada uno incumbe el cuidado propio de mirar por sus intereses. Tercero, porque con esto se conserva más pacífico el estado de los hombres, estando cada uno contento con lo suyo. Por donde vemos que los litigios surgen con mayor frecuencia entre aquellos que poseen algo en común y pro-indiviso. *La segunda cosa que compete al hombre acerca de las cosas exteriores, es el uso de las mismas. Y en cuanto a esto no debe tenerlas como propias, sino como comunes: de manera que fácilmente dé parte de ellas a los otros, cuando lo necesitan*" (18).

La "comunidad" del uso coincide, pues, en el pensamiento tomista, con la facilidad y prontitud en poner las cosas propias a disposición de los demás, o sea de la colectividad. Es, en substancia, la función social de la propiedad, deducida lógicamente de su fin moral. Una vez más la moral realiza la economía, y queda confirmado el concepto del valor instrumental de la riqueza y, por consiguiente, de la propiedad de los bienes. Se le da reconocimiento a la propiedad privada, pero subordinándola a su función social.

La "comunidad" del uso, en el significado tomista, se efectúa de tres maneras, no consideradas suficientemente por la mayor parte de los intérpretes: *la beneficencia, el cambio, la legislación económica y social*. He aquí los textos:

La beneficencia: "Las cosas que algunas personas poseen sobreabundantemente, son debidas por derecho natural al sostenimiento de los pobres" ⁽¹⁹⁾.

El cambio: "Los hombres, por propia autoridad, pueden comunicar mutuamente en estas cosas: por ejemplo comprando, vendiendo, donando y de otros modos semejantes" ⁽²⁰⁾.

La legislación económico-social: "Pertenece a la providencia del buen legislador, el determinar cómo puede hacerse común el uso de las cosas propias de cada uno" ⁽²¹⁾.

Estas máximas, vivas aún hoy, deben contraponerse a los aforismos infundados y peligrosos del monismo identificador del individuo con el Estado, y negador del derecho de propiedad individual. Nos duele, pues, no estar de acuerdo con el profesor De Francisci Gerbino,

cuando trata de levantar un puente entre el dualismo y el monismo, entre la propiedad individual, subordinada a su función social, y la negación de la propiedad individual que descende, por lógica pero funesta consecuencia, de la pretendida identificación del Estado con el individuo. Así escribe ⁽²²⁾: “De la identidad entre el individuo y el Estado, se deduce como consecuencia que la propiedad tiende a perder su contenido privado para revestir cada vez más un contenido público. Creo que puede aceptarse este concepto en cuanto, a mi juicio, es irrefutable que la propiedad se refiere a intereses y a exigencias de orden público que se relacionan con el Estado, más que a exigencias de orden privado que conciernen al individuo”. Pero la función social, y por ende pública, de la propiedad no tiene nada que ver con la identificación “dialéctica” del Estado con el individuo, que sólo sirve para confundir las ideas. Tal identificación es falsa, por cuanto el individuo mantiene su bien entendida autonomía en la sociedad y frente al Estado; ella ha conducido lógicamente a la negación de la propiedad privada, primero a través de la “propiedad corporativa”, es decir, de la corporación o del Estado, y luego a través de la más explícita y menos fundada propuesta de abolir la propiedad.

La función social de la propiedad no puede reducirse a una mera afirmación, sino que debe realizarse a través de múltiples instituciones que aseguren el carácter social de la propiedad. En realidad, existe toda una legislación contemporánea, que se llama social, de la que son un ejemplo los seguros sociales, sobre todo en favor

de las clases trabajadoras. Ella representa la más notable aplicación del principio social de la propiedad.

La limitación de la propiedad no se opone al principio ético según el cual la propiedad puede considerarse como un complemento de la personalidad humana; sin embargo, como todo derecho, el de propiedad se justifica por sus propias limitaciones. Esto nadie lo pone en duda. Mas el problema fundamental consiste en averiguar si los límites de la propiedad han de ser de carácter exclusivamente interindividual, es decir, meramente suficientes para consentir a cada uno el libre ejercicio de la propiedad, o si, por el contrario, existe un principio superior de carácter social que inspire y justifique tales limitaciones. El problema está ligado con el de la posición del individuo en la sociedad y de la preeminencia de la sociedad sobre el individuo, atemperada por la necesaria autonomía de la persona en el ámbito social. Pero este tema lo trataremos en otro lugar.

GINO ARIAS

(1) PANTALEONI, *Economía pura*, trad. cast. por L. R. Gandra (Buenos Aires, 1918), pág. 32.

(2) PANTALEONI, *obra cit.*, lugar citado.

(3) Observa PANTALEONI, *Economía pura*, cit., pág. 153: "Si el progreso industrial redujese a cero el costo de todo producto, habría desaparecido toda riqueza, reemplazada por un bienestar universal". Sin embargo, ello es muy dudoso, puesto que en tal estado de cosas, inutilizado el trabajo productivo, muy probablemente la mayor parte de los hombres se corromperían de tal manera que caerían en la *infelicidad máxima*. Es posible negar la naturaleza del hombre, pero ésta terminará por imponerse.

(4) PANTALEONI, *obra cit.*, pág. 154.

(5) *Summa Theologica*, II^a, IIae, quae. CXXVI, art. 1, ad tertium: "Ad tertium dicendum quod bona temporalia debent contemni in quantum nos impediunt ab amore et timore Dei. Et secundum hoc etiam non debent timeri... Non autem debent contemni bona temporalia in quantum instrumentaliter nos iuvant ad ea quae sunt divini amoris et timoris".

(6) *Ibidem*, quae. CLXXXVI, art. 3, ad quartum: "Ad felicitatem igitur vitae activae, quae consistit in exterioribus operationibus, divitiae instrumentaliter coadiuvant, quia ut Philosophus dicit in I Ethicorum, multa operamur per amicos, per divitias et per civilem potentiam, sicut per quaedam organa".

(7) *Summa Theologica*, II^a, IIae, quae. CXVII, art. 3, ad secundum et tertium: "Ad secundum dicendum quod ad virtuosum pertinet non solum convenienter uti sua materia vel instrumento, sed etiam praeparare opportunitatem ad bene utendum, sicut ad fortitudinem militis pertinet non solum exercere gladium in hostes sed etiam exacuere gladium et in vagina conservare. Sic etiam ad liberalitatem pertinet non solum uti pecunia, sed etiam eam praeparare et conservare ad idoneum usum". "Ad liberalem pertinet ut neque propter immoderatum amorem pecuniae aliquis impediatur a convenientibus expensis, neque a convenientibus dationibus".

(8) *De Regimine Principum*, I, 15: "Multitudinis unitas, quae pax dicitur, per regentis industriam est procuranda. Sic igitur ad bonam vitam multitudinis instituendam tria requiruntur. Primo quidem ut multitudo in unitate pacis constituatur. Secundo ut multitudo, vinculo pacis unita, dirigatur ad bene agendum: sicut enim homo nihil bene agere potest, nisi praesupposita suarum partium unitate; ita hominum multitudo pacis unitate carens, dum impugnat se ipsam, impeditur a bene agendo. Tertio vero requiritur ut per regentis industriam necessariorum ad bene vivendum adsit sufficiens copia".

(9) *De Regimine Principum*, I, 2: "Utilius est multitudinem hominum simul viventium regi per unum quam per plures".

(10) *De Regimine Principum*, *lugar cit.*: "Provinciae et civitates, quae sub uno rege reguntur, pace gaudent, iustitia florent et affluentia rerum laetantur".

(11) *Ibidem*, I, 3: "Sicut dominium unius optimum est quando est iustum, ita oppositum eius est pessimum".

(12) *Ibid.*, I, 14: "Idem autem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis et unius. Si igitur finis hominis esset bonum quodcumque in ipso existens et regendae multitudinis finis esset similiter ut tale bonum multitudo acquireret, et in eo permaneret". "Si ultimus finis esset divitiarum affluentia, oekonomus rex quidam multitudinis esset". "Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordi-

natur, qui consistit in fruitione divina...; oportet eundem finem esse multitudinis humanae, qui est hominis unus. Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam”.

(13) *Istituzioni di economia politica*, 5ª ed. (Roma, 1936), págs. 50 y sigts.

(14) *Summa Theologica*, IIa, IIae, quae. LXVI, art. 7: “Ea quae sunt iuris humani non possunt derogare iuri naturali vel iuri divino. Secundum autem naturalem ordinem, ex divina providentia institutum. res inferiores sunt ordinatae ad hoc quod ex eis subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem, de iure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus”.

(15) *Summa Theologica*, IIa, IIae, quae. LXVI, art. 1: “Res exterior potest dupliciter considerari: uno modo quantum ad eius naturam, quae non subiacet humanae potestati, sed solum divinae, cui omnia ad nutum obediunt; alio modo quantum ad usum ipsius rei et sic habet homo naturale dominium rerum exteriorum”.

(16) *Summa Theologica*, Ia, quae. LXXXII, art. 1. ad tertium: “Summus domini nostrorum actuum in quantum possumus hoc vel illud eligere; electio non est de fine; sed de his quae sunt ad finem”.

(17) *Summa Theologica*, IIa, IIae, quae. XVI, art. 1: “Usus rei alicuius importat applicationem rei illius ad aliquam operationem”.

(18) *Summa Theologica*, IIa, IIae, quae. LXVI, art. 2: “Circa rem exteriorem duo competunt homini. Quorum unum est potestas procurandi et dispensandi. Et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat et est etiam necessarium ad humanam vitam propter tria. Primo quidem quod magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit quam aliquid quod est commune omnium vel multorum, quia unusquisque laborem fugiens relinquit alteri id quod pertinet ad comune; sicut accidit in multitudine ministrorum. Alio modo quia ordinatius res humanae tractantur si singulis imminet propria cura alicuius rei procurandae. Tertio quia per hoc magis pacificus status hominis conservatur, dum unusquisque re sua contentus est. Unde videmus quod inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident frequentius iurgia oriuntur. Aliud vero quod competit homini circa res exteriores est usus ipsarum. Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias sed ut communes: ut scilicet de facili aliquis et communicet in necessitates aliorum”.

(19) *Summa Theologica*, IIa, IIae, quae. LXVI, art. 7: “Res, quas aliqui superabundanter habent, ex naturali jure debentur pauperum sustentationi”.

(20) *Summa Theologica*, Ia, IIae, quae. CV, art. 2: "Propria auctoritate possunt [homines] in his sibi invicem communicare: puta emendo, vendendo, donando et aliis huiusmodi modis". Débese observar a este propósito que el cambio no puede tener lugar, si no es a "justo precio".

(21) *Politicorum*, II, lec. 4: "Quomodo autem usus rerum propriarum possit fieri communis, hoc pertinet ad providentiam boni legislatoris".

(22) *Lezioni di economia corporativa*, edición Cuini (Palermo, 1937), págs. 192-93.

ORACION A JESUS

para conocer al Padre

"Palam de Patre annuntiabo vobis".

"Os hablaré abiertamente del Padre".

Juan XVI, 25.

EN el Evangelio, Señor, me confías tu deseo de hablarme del Padre, y en tus palabras se siente como el aspirar de tu espíritu hacia el día en que nos hablarás de Él abiertamente: "palam de Patre annuntiabo vobis".

¡Gracias, Jesús! Me has dicho tu deseo último, tu deseo más profundo, el más grande y el más misterioso: anunciarnos al Padre. Deseo que ha suscitado las maravillas de la Encarnación y que ha hecho derramar la Sangre del Calvario.

Has venido por amor a nosotros; más aún: has venido por amor a tu Padre.

Has asumido un rostro humano para hacerte parecido a nosotros; más todavía: para que aquel rostro humano se hiciera parecido a Dios y en él resplandeciera el Padre: Felipe, quien me ve a mí, ve al Padre.

Para que el Padre fuera conocido en su misterio, para que fuera glorificado en su caridad, lo has narrado. (Enarravit).

Me deleito, oh Jesús, en pensar que has narrado: es una palabra que expresa la espontaneidad, casi la lentitud, el decir sosegado, la paz: se narra entre amigos, narraban nuestros viejos, en nuestras viejas casas, en las veladas de otros tiempos.

Has narrado en la gran casa de Dios, que es el universo, en la vasta familia de Dios, que son todos los hombres, que andaban dispersos y que has recogido en la unidad.

Has narrado no con la incertidumbre y la timidez del huésped y del extranjero, sino con la majestad y la seguridad que conviene al Hijo del Rey en la casa del Rey.

Has narrado en la serenidad de las parábolas, en la paz de las bienaventuranzas, en la intimidad conmovida del último discurso, en el silencio sangriento de la Pasión, en las pocas sílabas pronunciadas sobre la Cruz y entrecortadas por estertores de la agonía.

Has dicho al Padre... y quieres repetirlo todavía: tienes sed de almas, aún más: de amor filial, muy dulce y delicadísimo, que quiere manifestar y glorificar al Padre.

Te abrasas de este deseo en el silencio blanco de la hostia y en la Iglesia entera, tu cuerpo visible, oculto a nuestros ojos de carne, y hecho visible a los ojos de las almas, en el fluir de las generaciones y del tiempo.

Señor mío, amigo mío, recibe la confesión de mi miseria: yo no pienso bastante en tu amor al Padre, en la donación apasionada, amorosísima, con la que deseas su gloria. Pienso, casi siempre, en el amor con que me amas a mí y, cuando te miro en el indecible dolor de tu cruz, pienso sólo que tú lo has sufrido por amor mío, y olvido que lo has padecido, aún más y antes, por amor a tu Padre y que lo has querido, para que resplandeciera sobre la tierra tu amor al Padre: ut sciat mundus quia diligo Patrem, a fin de que sepa el mundo que yo quiero al Padre.

Es por eso que todo en ti es del Padre y para el Padre: tu doctrina y tu palabra, tu voluntad profunda y tus obras exteriores, tu oración incesante, tu admiración adorante, tu agradecimiento filial.

Todas las veces que pienso en que lo que has hecho por mí, es como una acción que desciende de tus alturas hacia mi miseria y no recuerdo que si ella baja hacia mí, es sólo para ascender, salvándome, a la eterna glorificación del Padre, menosprecio y profano las ordenaciones profundas de tu Providencia.

A veces me siento como pagano e imagino ser la razón última de una acción divina; no sé entender que Dios obra sólo para Dios, que todas tus acciones no pueden tener otro término definitivo, que el infinito del Padre. No sé ver que la obra de la creación y las acciones de tu humanidad atañen la intimidad de mi persona y la redimen, porque son obra de amor, brotadas para la glorificación de la Trinidad toda-santa; no sé gustar el amor de las personas divinas, recogido en tu corazón de carne; no sé comprender que tu dul-

ce Redención, antes que una gran ofrenda de misericordia a nosotros pecadores, es un gran don de amor filial a la justicia del Padre.

Pero a pesar de estas tinieblas, siento sobre de mí el torrente de tu deseo más fuerte que la muerte, más tierno que tu sonrisa de Belén; me persigue, como un amor de madre, como una amistad indestructible, para decirme y darme al Padre, porque conocerlo es luz que purifica y amarlo es fuerza que renueva.

Tú quieres decirme su dulzura y su potencia, su in formulable infinito y su intimidad conmigo, discreta y escondida; quieres apagar toda mi agitación en sus tinieblas inescrutables y prender toda mi energía con el resplandor de su luz; quieres darme muerte en la amargura de no poderlo conquistar y reengendrarme en el goce de poseerlo para siempre, porque El es lo dulce Inalcanzable hecho presente en mi alma por virtud de tu palabra.

Yo sé que su posesión no está limitada por los decretos de tu Providencia, sino más bien, por la insuficiencia y la pequeñez de mi caridad, que no sabe abrirse para recibir; desaparecer para renacer; olvidarse en ti, para encontrarse en ti.

Hay una disposición paterna, fuerte como la omnipotencia, suave como el Espíritu, que desde la cuna

hasta el sepulcro, se despliega sobre mi vida, a fin de que crezca en el conocimiento del Padre, hasta la medida fijada para mí, en la participación de tu misterio.

Tu Providencia desde los siglos eternos, ha dispuesto sobre mi alma la serie invisible y continua de tus gracias para que se abra a la plenitud de tus dones, como el sol, creado por ti, deja caer su calor sobre los pimpollos de nuestras flores, a fin de que las hojitas de su corola se abran, poco a poco, y gocen la alegría de la luz.

Señor mío, ¡cuán dulce es la confianza que todo esto me inspira! Yo la guardo para ti, en mi secreto, como la más delicada ofrenda que pueda presentarte. ¡Maestro mío, que mi confianza no sea confundida! ¡Que un día yo te ofrezca un espíritu tan silencioso, un corazón tan puro, que tú puedas volcar en él tu deseo de hablarme del Padre!

Jesús, por la potencia de tu Evangelio, por la palabra de tu Iglesia, por las visitas de tu Espíritu, hazme sentir siempre la intensidad de tu deseo.

Mi alma se conserva buena si piensa que su debilidad o su malicia, son obstáculo que se levanta contra este deseo celestial, como las tinieblas se oponen a la luz.

Mi corazón es casto cuando siente que la culpa le priva del infinito secreto que tú desees comunicarme, en un ímpetu de amor irresistible, que te ha arran-

cado del seno del Padre a vida de carne y muerte de cruz.

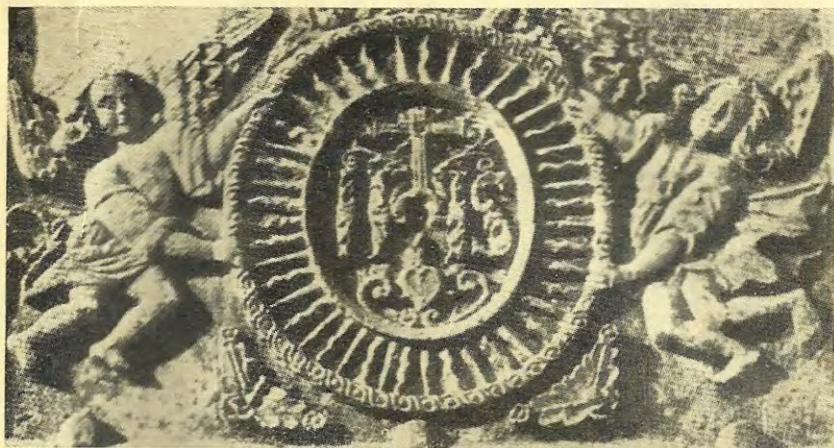
Mi vida se da generosamente, por amor de inocencia, cuando recuerda que la pureza es fuerza viva que transforma el espíritu, a fin de que sea capaz de recibir más ampliamente la paz de tus secretos.

¡Enséñame, Jesús, a gustar la infinita trascendencia del Padre! ¡Háblame, Jesús, del Padre!

Hazme niño, para contarme de El, como los padres de la tierra conversan con sus pequeñuelos. Hazme amigo tuyo, para hablarme de El, como lo hacías con Lázaro en la intimidad de Betania. Hazme Apóstol de tu palabra, para narrarme de El, como discurrías acerca de su infinito amor por nosotros con el pre-amado, virgíneo Juan. Recógeme cerca de tu Madre, como recogiste a tus doce en el Cenáculo, lleno de esperanza, a fin de que el Espíritu, prometido por ti, me hable aún de El y me inspire hablar de su gloria a mis hermanos de la tierra, con sencillez de paloma y resplandor de llama.

FRAY JUAN DE LA ENCARNACION.

Buenos Aires, 1942.



MONUMENTOS RELIGIOSOS DE CORDOBA COLONIAL

DE los que saben mirar, no podría decirse, como de los lectores, que son una especie desaparecida, porque, precisamente, en tanto especie, no han existido nunca.

De ahí que el florecimiento que en los últimos años alcanzó en Europa la publicación de

reproducciones fotográficas de los grandes monumentos artísticos, parecía anunciar el advenimiento de aquella contemplativa raza espiritual. Otro motivo obraba, además, para no hacer vana tal esperanza: el de que, vencida la tentación de hacer de la fotografía un sucedáneo victorioso de la pintura, se había ya aceptado, casi sin oposición, que, respecto de las obras de arte, el papel de la fotografía consiste, ante todo, en un modo mejor, más minucioso y más atento de mirarlas; en su papel, diríamos, de *ancilla artis*.

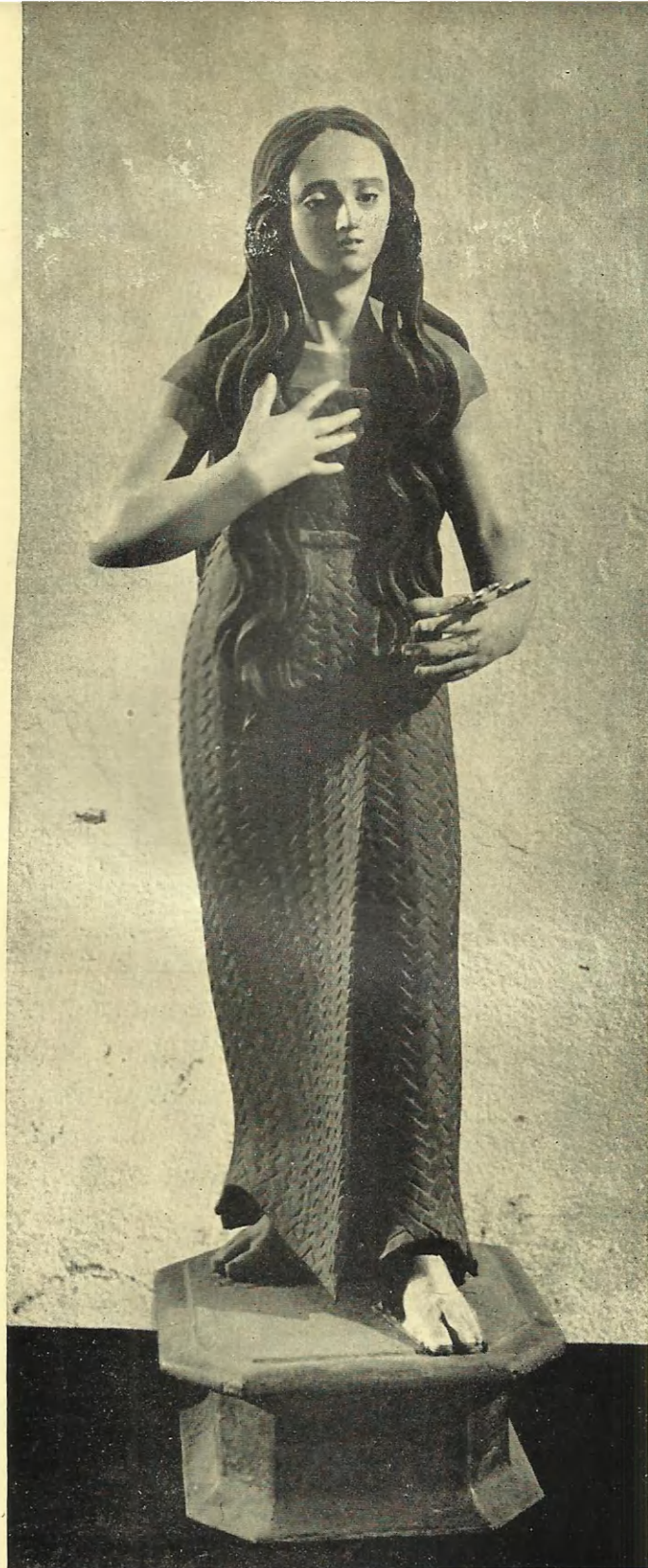
Corroborando esta afirmación y con motivo de una de las publicaciones a que se alude más arriba, un crítico de arte, Jacques Lassaigue, podía decir: "Al limitar sus ambiciones, la fotografía, tendrá, indirectamente, influencia sobre las artes mayores, porque permitirá adquirir un conocimiento más perfecto de sus grandes ejemplares". Una vez más, ha sido, pues, la humildad obediente, el camino que conduce al logro de una más alta dignidad.

Aquí, en Buenos Aires, Antonio Lascano González acaba de publicar un libro sobre los monumentos religiosos de Córdoba colonial que cumple admirablemente, en su parte gráfica, con la misión de auxiliar de las artes que, como hemos visto, se asigna hoy a la fotografía. En su parte gráfica puntualizamos, porque el libro de

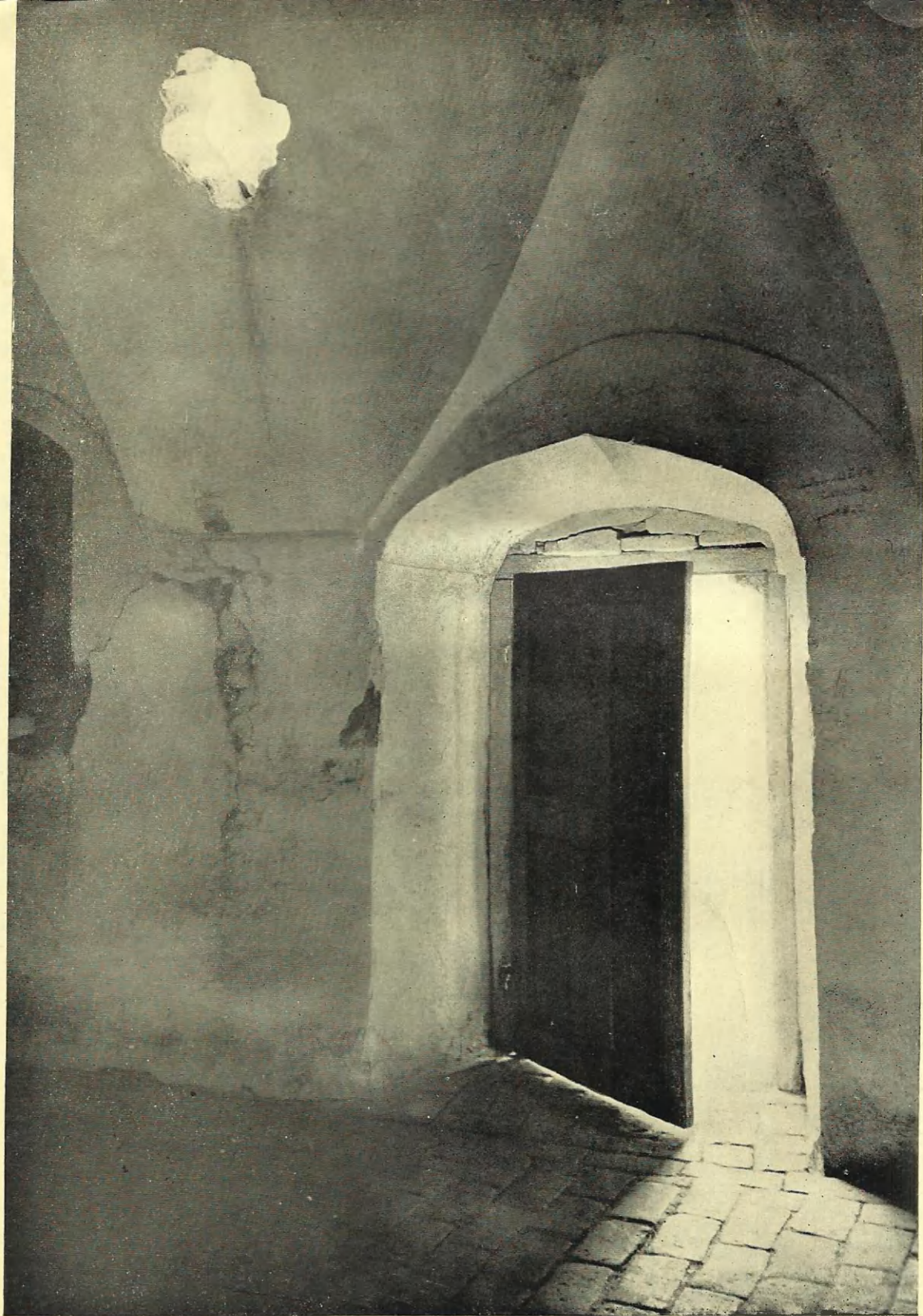
Lascano González cuenta, además, con una extensa introducción histórica de la que el material de reproducciones sólo es, en realidad, ilustración convincente.

En efecto, sin que la lectura llegue a ser en ningún momento pesada, ni la transcripción de documentos enojosa, Lascano González logra mostrar con erudición y claridad, cómo en su origen —legendario a veces, a veces aldeano y doméstico— los ilustres monumentos artísticos de Córdoba, de Córdoba de la Nueva Andalucía, de nuestra Córdoba del Tucumán, fueron, en realidad, ejecución paciente y heroica del plan general de la Conquista y en particular de aquella intención evangelizadora y apostólica que animó siempre —empecinada y deliberadamente— los mejores empeños de la gesta indiana.

Libros así, contribuyen, con honestidad y fuerza de prueba, a destacar la obra asombrosa de España en América y al mismo tiempo, a recordar a las gentes de esta tierra lo mejor que de su pasado aún vive.—*Máximo Etxecopar.*





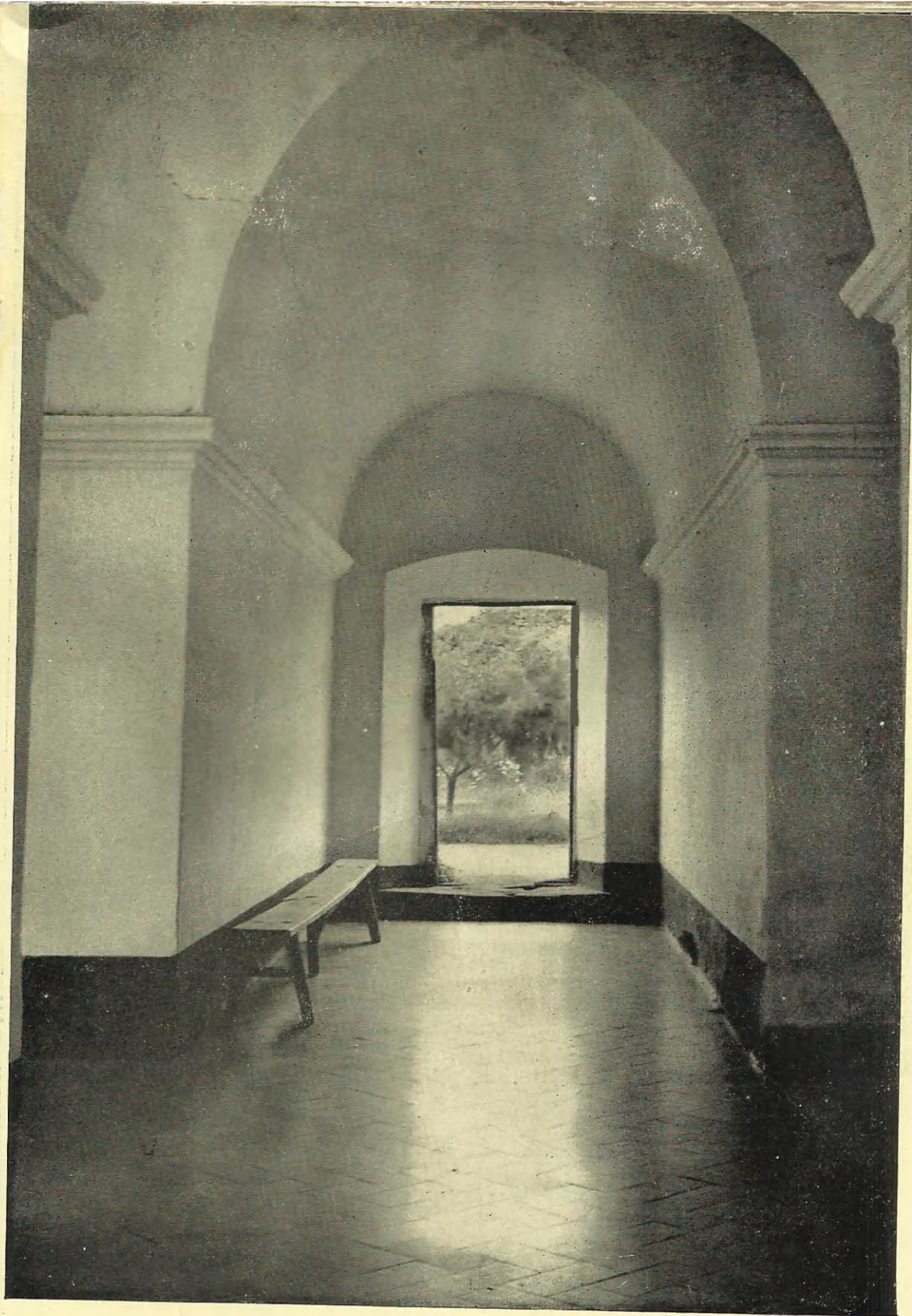






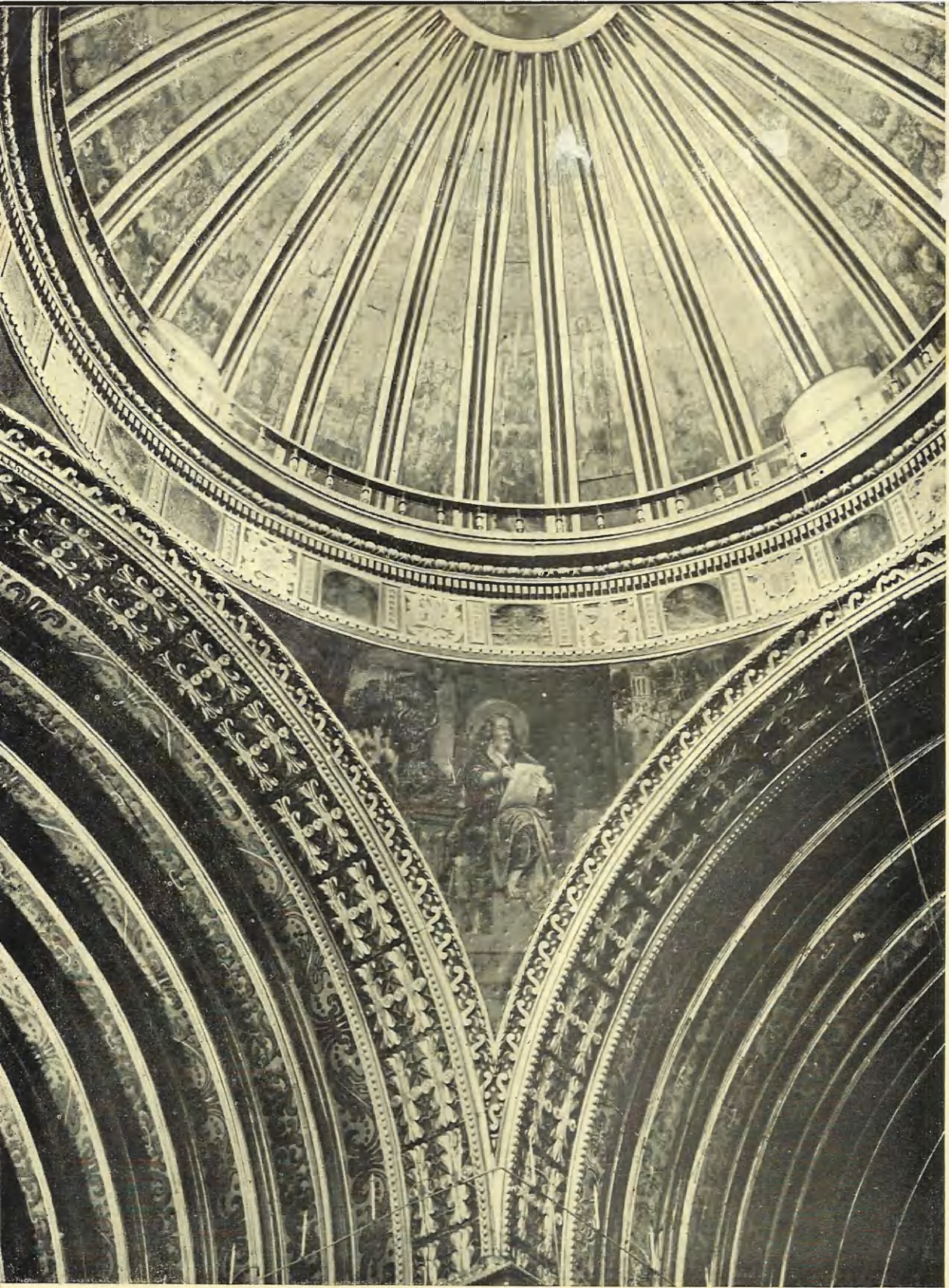


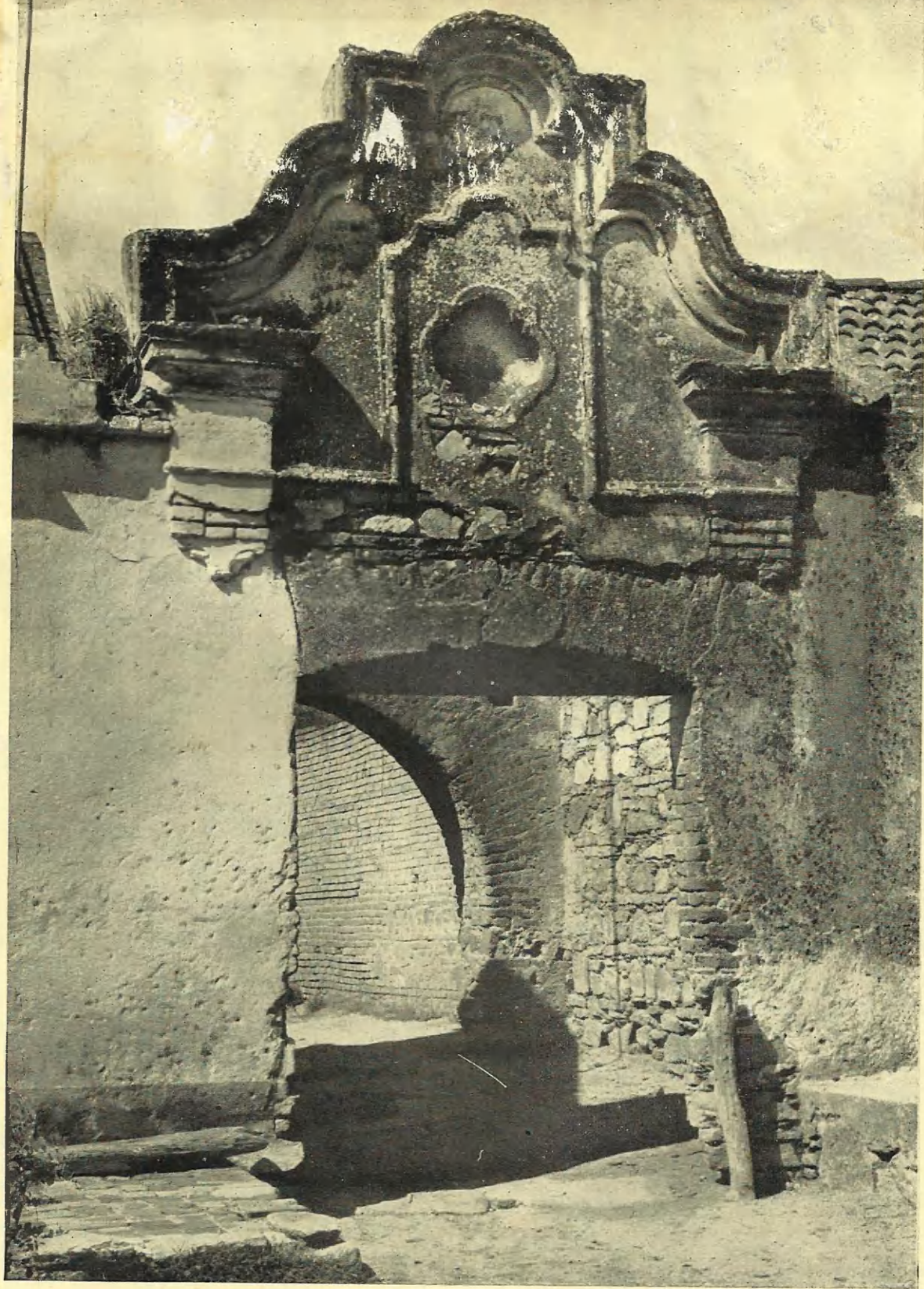














FLOR DE LEER



DE LA AMISTAD

a Luis F. Gallardo

EL sol es siempre idéntico a sí mismo; a mediodía como a la aurora, en verano como en invierno. Sin embargo nadie podría negar las diversas maneras como hace sentir la luz y el calor de sus rayos. Del mismo modo, el cristianismo, irradiación del verdadero Sol de justicia y de amor, substancialmente igual en tiempos de los Apóstoles y en nuestros días, en el transcurso de los siglos va mostrando las riquezas infinitas que posee, los tesoros inagotables que tiene reservados para cada época, cada región, cada individuo.

Enrojecido por la sangre de los mártires, el amanecer de la Iglesia fué cruento y terrible. Por cierto, no fué el martirio la única manifestación de vida del cristianismo primitivo; ni ha sido patrimonio exclusivo de edad alguna. En el siglo I, como en el III, como en el XX y hasta el fin de los tiempos, era, es y será, no la única, pero sí la expresión más acabada del heroísmo cristiano y el medio más adecuado para recorrer de un salto las tres vías que conducen a la bienaventuranza eterna. Pero es indudable que la nota dominante de los días de Nerón y de Diocleciano fué la saña infernal de los amos del mundo, sólo inferior a la mansedumbre incomparable de los discípulos del Cordero.

Epoca de guerra, trazada a filo de espada, no era tiempo de alambicar teorías; época de odios mortales, sólo podía ser enderezada con el amor hasta la muerte del infinito Amor; época de lucha a brazo partido y a cara descubierta,

no había otro acomodo con el mundo que entregarse al puñal del verdugo. Por eso el corazón del cristiano estaba henchido de heroísmo, y era su lenguaje: sí, sí, no, no, como quiere Nuestro Señor.

Así como gradualmente se pasa del amanecer a la hora de prima y el despuntar de la tercia conserva el frescor matinal; así el cristianismo de los siglos III y IV, tiene el tono simple y heroico de los años de persecución. Los escritos de los santos padres hablan el idioma de las catacumbas. En ellos no se emplea la media tinta ni se usa de las reservas mentales. Sin haber alcanzado la precisión y nitidez de la escolástica, la sobrepasan a menudo en profundidad, y, es tan grande la copia de enseñanzas, que constituyen un venero inagotable, no sólo por la doctrina que encierran sino también por los pensamientos que suscitan.

Mucho del empeño que los modernos ponen en el estudio de los problemas de la Moral, los Padres lo pusieron en la Ascética. ¡Diferencia de puntos de mira que pone de relieve la altura de la patrística! Es que en nuestros tiempos suele encararse la conducta humana con criterio de penalista y presentarse la moral como una reglamentación prolija del Decálogo y, como único ideal para la generalidad, obrar sin chocar con ninguna de sus disposiciones. Ideal negativo que será cumplido con mayor holgura, mientras más grande sea la ineptitud para el mal; aunque las más de las veces ésta lleve anexa la incapacidad para el bien!

Los Padres, en cambio, al ocuparse preferentemente de la Ascética, se fijaron, más que en las "normas", en el cristiano como tal; en el hombre como ser destinado a la visión beatífica, que para llegar a ella ha de recorrer necesariamente el camino de la perfección. Por eso sus doctrinas hablan de un progreso constante, de un sacrificio de todos los momentos y de un siempre mirar hacia arriba, a la región de la luz y de la paz, al trono del Señor!

Entre los Padres de fines del siglo IV y principios del V, que más se ocuparon de la Ascética, se destaca Juan Casiano. Nació hacia 360, no se sabe a ciencia cierta si en

Tracia o en Provenza. Según parece, joven aún, ingresó a un monasterio de Belén, la ciudad natal del Redentor, donde trabajó especial amistad con Germán. Juntos, ambos decidieron recorrer los desiertos de Siria y de Egipto para escuchar a los grandes solitarios de aquellos tiempos. De regreso, estuvieron en Constantinopla, al lado de San Juan Crisóstomo, a quien ayudaron en sus muchos trabajos y tribulaciones. Ordenado diácono por el Santo, Casiano fué luego enviado por el clero constantinopolitano en misión ante el Papa. Años más tarde estuvo en Marsella, donde fundó monasterios. Murió por 440.

Sus escritos han servido de guía a los grandes maestros de todos los tiempos. San Benito, el gran Patriarca de Occidente, los indica en su Regla, y sus discípulos no dejaron de recurrir a ellos. Algunos autores han señalado ciertos errores dogmáticos, cuya existencia no alcanza a empañar la ortodoxia corriente de Casiano, ni su adhesión sin reservas al magisterio infalible de la Iglesia, pues o fueron refutados por su propio autor o se refieren a cuestiones que no estaban definidas en su época.

Las páginas que siguen forman una de las conferencias escuchadas a los solitarios de Egipto, recopiladas por este peregrino infatigable.

He seguido el texto de la Patrología de Migne; sin embargo me ha parecido conveniente, por la hilación del discurso, suprimir la división en capítulos, que, sin duda, se trata de un arreglo muy posterior a Casiano. La sintaxis latina y la riqueza de los vocablos empleados en el original, ofrecen dificultades insalvables para cualquier traducción, por ello pido a quienes lean estas páginas que recuerden aquellas palabras con las cuales el traductor del texto hebreo del Eclesiástico prologa su versión: "Amonéstoos pues que lleguéis con benevolencia, y que lo leáis con muy atento cuidado, y que nos perdonéis en aquellas cosas, en que siguiendo la imagen de la sabiduría, parece que hemos desfallecido en la contextura de las palabras. Porque desfallecen

las palabras hebreas cuando son trasladadas en otra lengua. Y no sólo éstas, sino también la misma Ley y los Profetas y las de los otros libros, no tienen pequeña diferencia, cuando se enuncia en la propia lengua”.

Para las citas de las Sagradas Escrituras he recurrido a la traducción de Scio de San Miguel, y he preferido aceptar algunas pequeñas incongruencias idiomáticas, antes que apartarme de ella. Por otra parte he prescindido también de algunas diferencias entre las citas bíblicas del texto de Casiano y el de la Vulgata, para atenerme a éste.



EL bienaventurado abad José, cuyas palabras y costumbres vamos a referir, era de egregia estirpe y había sido varón principal en su ciudad natal de Thmuis, en Egipto. Docto no sólo en su lengua nativa sino en la griega, sin necesidad de intérprete, como la generalidad, conversaba elegantemente con nosotros y con todos los que ignoraban la lengua egipciaca.

Convencido de que deseábamos saber su modo de vivir, nos preguntó si éramos hermanos carnales, y, habiéndonos oído que nos vinculaba una fraternidad espiritual, no carnal, y que, desde el principio de nuestra conversión, habíamos sido compañeros y grandes amigos, tanto en la peregrinación emprendida por ambos para alcanzar el perfeccionamiento del espíritu, cuanto en el monasterio, nos habló así:

“Hay muchas suertes de amistades y consorcios que, de diferentes maneras, aficionan y unen a los hombres. A unos, una recomendación les hace trabar amistad; a otros, los tratos y conversaciones. La similitud o la comunidad de los negocios, sean militares o artísticos, y los estudios, vinculan a muchos. Y así la amistad, sea cualquiera su origen, mitiga la fiera de los corazones, de manera que hasta los que en selvas y montes se complacen en robar y en derramar sangre humana, ayudan y amparan a sus compañeros de maldades.

Hay, también, otro género de dilección que, por instinto de naturaleza y de consanguinidad, une a congéneres, cón-

yuges y parientes, sean hermanos o hijos, y hace preferirlos a los demás: como puede observarse, no sólo en el género humano, sino también en aves y brutos que, instados por el afecto natural, protegen y defienden a sus hijos sin temer los peligros ni la muerte. En fin, aquellas especies de bestias, de serpientes o de aves que la ferocidad o el virus letal separa y aparta de todos, como los basiliscos, los monocerontes y los grifos, aún cuando, según dicen, su sola vista sea perniciosa a todos, sin embargo, entre sí, a causa del mismo origen o por comunidad de afectos, perseveran pacíficas e inofensivas.

Pero todos estos géneros de amor, comunes a buenos y a malos, y hasta para las fieras y las serpientes, no pueden perdurar. El alejamiento del lugar originario, el transcurso del tiempo, los rozamientos de palabra o de negocios, con frecuencia los interrumpe y divide; pues como se originaron por razones de lucro, de placer, de consanguinidad o por necesidades diversas, suelen deshacerse por cualquier ocasión de reyerta.

Sólo hay un género de amistad indisoluble. No proviene de la gracia de una recomendación ni de la magnitud de dones o servicios, ni de un contrato cualquiera, ni de exigencia de la naturaleza, sino de la conformidad de virtudes. Jamás se quiebra. No sólo no puede ser disociada o destruida por intervalos de lugares y tiempos, sino que ni la misma muerte la destruye. Es la verdadera e indestructible dilección que crece con la perfección y la virtud pareja de los amigos; que una vez nacida, no será quebrantada ni por diversidad de deseos ni por oposición de voluntades.

Hemos conocido a muchos, sin embargo, que, constituidos en este propósito, y aún ligados por la ardiente caridad de Cristo, no pudieron conservar incólume la amistad. Es que, a pesar de apoyarse en buen principio de sociedad, no supieron mantener con esfuerzo igual el propósito emprendido. Como no era conservada sino por la paciencia de uno solo, la afección entre ellos fué temporaria, pues por más que se empeñe magnánima e infatigablemente uno solo,

necesariamente la rompe la pusilanimidad del otro. Tenían, quizás, causas íntimas de disgustos que no les dejaban estar quietos; como suele suceder a aquellos que, afectados por alguna enfermedad, imputan a negligencia de cocineros y servidores las molestias de su estómago y de su mal, y, cuanto quier se les sirva con obsecuente solicitud, no sienten que las causas de su conmoción radican ciertamente en el vicio de su salud. Lo cual demuestra que, como dijimos, sólo es fiel e indisoluble la amistad que se funda en paridad de virtud. "Dios que hace morar los de una sola costumbre en casa" ⁽¹⁾, nos muestra que únicamente puede permanecer incorrupta la dilección en quienes impera un solo ánimo y voluntad, un solo querer y no querer.

Si deseáis, pues, mantener incólume la mutua dilección, urge que, expulsados primero los vicios, mortifiquéis vuestras propias voluntades de manera que, unidos en los deseos y en la intención, cumpláis de verdad aquello que tanto deleitaba al Profeta: "¡Mirad cuán bueno, y cuán gustoso es habitar los hermanos en unión!" ⁽²⁾. Lo cual debe entenderse en sentido espiritual, pues nada aprovecharía si, distanciados en hábitos y propósitos, estuviesen unidos por comunidad de habitación; como no obsta estar separados por intervalos de lugar a quienes están apoyados en la misma virtud. Ante Dios los hermanos se unen por comunidad de hábitos, no de lugares. Jamás podrá mantenerse la paz donde haya divergencia de voluntades.

GERMÁN: ¿Cómo habrá que proceder si, queriendo uno hacer algo conveniente y saludable según Dios, el otro no consiente? ¿deberá ejecutarse aún contra el querer del hermano, o tendrá que dejarse por el antojo de éste?

JOSÉ: Por esto, precisamente, dijimos que no puede mantenerse plena y verdadera amistad sino entre varones perfectos y de la misma virtud, a quienes la comunidad de propósitos e intenciones nunca o raramente les permite pensar cosas diversas o disentir en lo atingente al perfeccionamiento espiritual. Si comenzaren a agitarse con discusiones ardorosas, es lícito pensar que nunca fueron concordes

según la regla antedicha. Pero como nadie puede poseer el principio de la perfección sino quien en ella se fundare, y vosotros inquirís no cuánta sea su grandeza sino cómo llegar a ella, considero necesario ofreceros, en pocas palabras, una regla y cierto método para dirigir vuestros pasos, y para que así podáis lograr más fácilmente el bien de la paciencia y de la paz.

El primer fundamento de la verdadera amistad consiste en el menosprecio de las riquezas del mundo y de cuanto poseemos: injusto e impío sería, después de haber renunciado al mundo y sus vanidades, preferir algún vilísimo resto de él a la dilección del hermano. El segundo es que cada uno dome de tal manera sus caprichos que, no juzgándose hombre sabio y de consejo, prefiera obedecer las decisiones del prójimo antes que seguir las propias. El tercero, saber que todo debe ser pospuesto, aún lo que se estima útil y necesario, al bien de la caridad y de la paz. El cuarto, estar persuadido que jamás, ni con causas justas ni con injustas, hay que irritarse. El quinto, tratar de curar como propia la ira del hermano, concebida con o sin razón contra sí; estar convencido de que le es igualmente dañosa como si uno fuese quien se irritase, y, en cuanto se pueda, arrancársela de la mente. Por último hay uno que, sin duda, aniquila todos los vicios: considerar constantemente que uno está por emigrar de este mundo; persuasión que no sólo a ningún resentimiento permite residir en el corazón sino que también comprime cualesquiera movimiento de concupiscencias y pecados. Quien observe estas reglas no podrá padecer ni inferir amargura de ira ni de discordia.

Cuando se abandonan estos fundamentos, el enemigo de la caridad esparce insensiblemente, en los corazones de los amigos, venenos de resentimientos, y así, entibiada la dilección con reyertas frecuentes, disocia los corazones, ya lacerados, de los que se amaban. Quien penetra, en cambio, por la senda predicha jamás se apartará de su amigo; quien, no vindicando nada como suyo, haya amputado la primera causa de litigios, que suele generarse de pequeñas cosas y

vilísimas materias, guarda con todo su vigor aquello que leemos en los Actos de los Apóstoles sobre la unidad de los creyentes: "Y de la muchedumbre de los creyentes el corazón era uno, y el alma una: y ninguno de ellos decía ser suyo propio nada de lo que poseía, sino que todas las cosas les eran comunes" (3).

¿Cómo daría causa para disputas quien a semejanza de su autor y Señor que, hecho hombre, dijo: "no busco mi voluntad, sino la voluntad de Aquel, que me envió" (4), no sigue su voluntad sino la del hermano? ¿Cómo suscitaría motivo alguno de contención quien, razonadamente, en su inteligencia y parecer, resolvió creer no tanto a su propio juicio como al del hermano. ya apruebe, ya desapruebe, éste, sus conclusiones, y cumple con humildad de corazón piadoso aquello del Evangelio: "mas no como yo quiero, sino como tú"? (5). ¿O por qué razón admitiría algo con lo que el hermano se contriste, quien considera que nada es más precioso que el bien de la paz, y no olvida el recuerdo de aquella sentencia del Señor: "en esto conocerán todos que sois mis discípulos, si tuviereis caridad entre vosotros" (6), por la cual, como con señuelo espiritual, quiso Cristo que fuese conocida la grey de sus ovejas, y, por este carácter, distinguida de los demás?

¿Por qué causa mantendría en sí mismo o dejará subsistir en el otro un amargo rencor, cuya característica suma es no poder tener causas justas e impedir, mientras perdure, la oración de quien recuerde con corazón humilde aquella sentencia impuesta por el Señor y Salvador: "si fueres a ofrecer tu ofrenda al altar, y allí te acordares, que tu hermano tiene alguna cosa contra ti: deja allí tu ofrenda delante del altar, y ve primeramente a reconciliarte con tu hermano: y entonces ven a ofrecer tu ofrenda"? (7). De nada te aprovecharía asegurar que no eres tú el encolerizado y creer que así has cumplido el mandato en que se dice: "el sol no se ponga sobre vuestra ira" (8), y "aquel que se enoja con su hermano, obligado será a juicio", si desprecias, con corazón contumaz, el resentimiento ajeno, que, con mansedumbre, pudistes apaciguar; pues del mismo modo serás

castigado por prevaricación del precepto del Señor. El que dijo que no debes irritarte contra otro, dijo que tampoco debes despreciar el resentimiento de él; pues, ante Dios, que quiere la salvación de todos los hombres, no interesa si te pierdes a ti o pierdes a otro cualquiera: el mismo detrimento le nace con la muerte de quienquiera. Igualmente, para quien es grata la perdición de todos, el mismo lucro se conquista con tu muerte o con la de tu hermano.

Finalmente ¿cómo podría retener el más ligero resentimiento contra su hermano, quien, cotidianamente, a cada instante, se cree a punto de emigrar de este siglo?

Así como nada debe ser antepuesto a la caridad, nada también debe ser pospuesto a la ira y el furor. Todo, aun lo que parezca útil y necesario, debe ser despreciado para evitar la perturbación de la ira, y todo, aun las cosas adversas, debe ser soportado y tolerado para conservar intacta la tranquilidad de la dilección y de la paz; pues nada hay más pernicioso que el rencor, ni más provechoso que la caridad.

Como por cosas viles y terrenas, el enemigo separa a los hermanos aún débiles y carnales, así también, por divergencias de pareceres suscita discordias entre los espirituales, de donde se originan contiendas y riñas de palabras que el Apóstol condena ⁽⁹⁾, y con las que el enemigo envidioso rompe la unión espiritual de los hermanos. Gran verdad encierra aquella sentencia del sabio Salomón: "El odio levanta rencillas; y la caridad cubre todas las faltas" ⁽¹⁰⁾.

Por lo cual, para conservar perpetuamente intacta la caridad, nada aprovecharía haber amputado la primera causa de disidencias, que suele nacer de cosas caducas y terrenas, habiendo despreciado todo lo carnal y permitido a los hermanos el uso común de cuanto para nosotros necesitamos, si aunándonos con humildad de sentimientos y consonancia de voluntades no cortáramos la otra que suele originarse de pareceres espirituales.

Recuerdo que cuando la poca edad me inducía a vivir en consorcio con hermanos, de tal modo nos convencíamos

de nuestra propia interpretación, ya en las disciplinas morales, ya en las Sagradas Escrituras, que nada creíamos más verdadero ni más razonable que ella. Pero, cuando comenzábamos a comparar nuestras conclusiones, algunas, al ser examinadas en común eran por alguien notadas de falsas y nocivas, y, luego, condenadas por todos como perniciosas. Como con luz infusa por el diablo, relucían primero como verdaderas, de modo que fácilmente hubiesen podido engendrar discordia, si no hubiese evitado las contiendas el mandato de los ancianos, observado como cierto divino oráculo; pues habíasenos prescripto que nadie creyera más a su juicio que al del hermano, si no quería ser engañado por la astucia del diablo.

Probado está que a menudo acontece, como dice el Apóstol, "que el mismo Satanás se transfigura en ángel de luz" ⁽¹¹⁾, para infundir, fraudulentamente, obscura y espesa niebla en las inteligencias, como si fuese verdadera luz de ciencia. Si, con corazón manso y humilde, no reserváramos las inspiraciones recibidas, y las sometiéramos al examen de un hermano experimentado o de un anciano muy probado, y, una vez inquiridas diligentemente por el juicio de ellos, viéramos si deben ser rechazadas o recibidas por nosotros, sin duda, venerando en nuestro pensamiento como ángel de luz al ángel de las tinieblas, seríamos heridos con gravísima ruina, imposible de evitar por quien confía en su propio juicio. Por el contrario, el que ama y ejecuta la verdadera humildad, sabrá cumplir aquello que empeñosamente dice el Apóstol: "Por tanto, si hay alguna consolación en Cristo: si algún refrigerio de caridad: si alguna comunicación de espíritu: si algunas entrañas de compasión: haced cumplido mi gozo, sintiendo una misma cosa, teniendo una misma caridad, un mismo ánimo, unos mismos pensamientos. Nada hagáis por porfía, ni por vana gloria: sino con humildad, teniendo cada uno por superiores a los otros" ⁽¹²⁾, "adelantándoos para honrarlos los unos a los otros" ⁽¹³⁾, para que, atribuyendo cada uno más ciencia y santidad a su compañe-

ro, crea que la suma perfección de la verdadera discreción reside más en el juicio ajeno que en el propio.

Suele suceder, sea por ilusión del diablo, sea por error humano (y nadie hay en esta vida que como hombre no pueda ser engañado), que mientras el de ingenio más agudo y de mayor ciencia concibe en la mente algo falso, el de ingenio más tardo y de menor mérito, llega a saber lo más recto y más verdadero. Por esto, nadie, aunque posea la ciencia, crea, con vana hinchazón, que puede prescindir de tratar con otras las cosas espirituales; pues aunque la ilusión diabólica no engañe su juicio, no evitará los peligrosos lazos de la hinchazón y la soberbia. ¿Quién podría, sin grande ruina para sí, pretender esto, cuando el Vaso de elección, en el que Cristo, como él mismo lo confesó ⁽¹⁴⁾ hablaba, afirma que subió a Jerusalén, solamente para tratar en secreto examen con sus coapóstoles, el Evangelio que por revelación y con cooperación del Señor predicaba a las gentes? ⁽¹⁵⁾. Con lo cual se muestra no sólo que por estos preceptos se mantiene la unanimidad y la concordia, sino también que no se teme ni las insidias del enemigo ni los lazos de sus ilusiones.

En fin, tanto se exalta la virtud de la caridad que el bienaventurado Apóstol Juan la llama no sólo cosa de Dios, sino simplemente Dios: "Dios es caridad, y quien permanece en caridad, en Dios permanece, y Dios en él" ⁽¹⁶⁾. Y veremos que hasta tal punto es divina, si sentimos que vive abiertamente en nosotros aquello del Apóstol: "porque la caridad de Dios está difundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que se nos ha dado" ⁽¹⁷⁾; como si dijera: Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que habita en nosotros; El que cuando ignoramos cómo debemos orar "pide por nosotros con gemidos inexplicables. Y el que escudriña los corazones, sabe lo que desea el Espíritu: porque Él según Dios pide por los santos" ⁽¹⁸⁾.

Para con todos puede tenerse aquella caridad llamada *ἀγάπη*, de la que dice el Apóstol: "Y así mientras tenemos tiempo, hagamos bien a todos, y mayormente a los domés-

ticos de la fe" (19); la que tanto debe ser habida para con todos, que también para con nuestros enemigos, el Señor nos ordena emplearla: pues "amad —dijo— a vuestros enemigos" (20). La *Διάθεσις*, en cambio, es decir, la afección, se tiene para con pocos: para con aquellos que, o por paridad de costumbres o de virtudes, están unidos en sociedad.

Tiene esta "diatesis" matices muy diferentes, pues de una manera son amados los padres, otramente los hermanos y a su modo los hijos. Hay grandes diferencias, también, dentro de un mismo género de vinculación afectiva, y ni siquiera se encuentra uniformidad de dilección entre padres e hijos, como lo prueba el ejemplo del patriarca Jacob que aunque padre de doce hijos, a todos los cuales amaba con caridad paterna, amó sin embargo con más especial afecto a José, de tal modo que la Escritura recuerda francamente el hecho, "y así sus hermanos le tenían envidia: mas el padre consideraba silencioso el caso" (21); no porque el justo varón y padre no amara mucho también a la prole restante, sino por que se inclinaba con mayor dulzura e indulgencia hacia quien llevaba impreso el tipo del Señor.

Lo mismo leemos que claramente se indicaba de Juan el Evangelista, cuando él mismo dice de sí: "y uno de sus discípulos, al cual amaba Jesús" (22); a pesar de que ciertamente también a los restantes once elegidos abrazaba el Señor con singular dilección, como lo señaló, según lo atestigua el Evangelio, al mandar: "Que os améis los unos a los otros, así como yo os he amado" (23); y de quien en otra parte se afirma: "habiendo amado a los suyos, que estaban en el mundo, los amó hasta el fin" (24).

Esta especial dilección hacia un discípulo no revela tibieza de caridad hacia los demás, sino superabundancia de amor respecto a quien tenía el privilegio de la virginidad y pureza de la carne; no es exaltada en parangón de odio, sino señalada con cierta excepción como más sublime y como gracia más abundante del exuberantísimo amor. Igual cosa leemos en el Cantar de los Cantares a propósito de la esposa, que dice: "ordenó en mí la caridad" (25).

Es pues verdaderamente ordenada la caridad que, sin odio para nadie, prefiere a quienes saben merecerlo; que, aun cuando ame en general a todos, escoge sin embargo de entre éstos a quienes abrazar con peculiar afecto, y que, aun entre los mismos que han alcanzado la dilección suma y principal, elige a algunos para sobreelevarlos por encima del amor de los demás.

Por el contrario, sabemos ¡y ojalá no lo supiéramos! que algunos de los hermanos son de tanta obstinación y dureza que cuando sienten sus ánimos excitados contra el hermano, o el del hermano contra sí, para disimular su resentimiento (nacido por indignación derivada de un motivo cualquiera), entonando algunos versículos de los salmos, se alejan de quienes debieran apaciguar con satisfacción y coloquio humildes. Y, así, mientras piensan que borran la amargura del corazón, insultando aumentan lo que pudieron extinguir inmediatamente si hubiesen querido ser más solícitos y más humildes, sanar mediante una oportuna compunción sus corazones y apaciguar el ánimo de los hermanos. Con este género de pusilanimidad tocan en el vicio de la soberbia, alimentan en vez de extirpar el fomes de las reyertas y olvidan aquel precepto del Señor en el que dice: "todo aquel que se enoja con su hermano, obligado será a juicio" ⁽²⁶⁾ y "si fueres a ofrecer tu ofrenda al altar, y allí te acordares, que tu hermano tiene alguna cosa contra ti: deja allí tu ofrenda delante del altar, y vé primeramente a reconciliarte con tu hermano: y entonces ven a ofrecer tu ofrenda" ⁽²⁷⁾.

Tanto quiere nuestro Dios que no despreciemos el resentimiento ajeno que, si un hermano tuviera algo en nuestra contra, no recibiría nuestros dones ni permitiría que le ofreciéramos oraciones hasta que, con una pronta satisfacción, hubiéramos quitado del ánimo de aquél el resentimiento justa o injustamente concebido. No dice: "si tiene verdadera queja contra ti: deja allí tu ofrenda delante del altar, y ve primeramente a reconciliarte con tu hermano", sino: "si... te acordares que tu hermano tiene alguna cosa contra ti";

ésto es: por leve y vil que sea lo que haya excitado el enojo de tu hermano contra ti, si súbitamente lo recordare tu memoria, sabe que tú no debes ofrecer los dones espirituales de tus preces si no expulsas primero del corazón de tu hermano, por una satisfacción benigna, el resentimiento nacido de cualquier causa.

Si, pues, la palabra evangélica manda satisfacer a quienes se irritan por cuestiones mínimas y pasadas, nacidas de causas exiguas ¿qué hará de nosotros, míseros, que con disimulación pertinaz despreciamos cuestiones máximas y recientes, ocasionadas por error nuestro, e, inflados con tumor diabólico, mientras nos avergonzamos de humillarnos, negamos ser causantes del resentimiento fraterno y, con espíritu rebelde, no dignándonos someternos a los preceptos del Señor. Llegamos a sostener que en manera alguna éstos deben ser observados o que no pueden ser cumplidos? Y así, juzgando que El preceptuó cosas imposibles e incongruentes, nos hacemos, según el Apóstol, no hacedores de la ley, sino jueces (28).

Es también de lamentar —y con lágrimas— que no pocos de los hermanos, cuando, alcanzados con alguna contumelia de palabra e instados con ruegos por alguien que desea apaciguarlos, al oír que de ninguna manera deben concebir o retener resentimiento contra el hermano, según aquello que está escrito: “aquel que se enoja con su hermano, obligado será a juicio” (29), exclaman al punto: “si algún pagano o algún hombre del siglo hubiese hecho esto o tales cosas hubiese dicho, justamente tendría que haber sido soportado, pero ¿quién sobrellevará a un hermano consciente de culpa tan grave o de insulto tan insólito salido de su boca?” Como si la paciencia debiera ser manifestada únicamente para con infieles y sacrílegos y no para todos en general, o si la ira debiera ser estimada como nociva cuando es contra el gentil y útil cuando es contra el hermano; siendo que, por cierto, la obstinación de una mente perturbada no cambia de especie por más que varíe la

persona contra quien es excitada, y siempre infiere detrimento a ella misma.

¡Cuánta obstinación! ¡cuánta malicia y necedad se precisa para no discernir ni el significado de las palabras! No se ha dicho “todo aquél que se enoja con un extraño, obligado será a juicio” (lo que podría alegarse, de acuerdo con la opinión de aquellos, contra los partícipes de nuestra fe y conversión) sino que se expresa terminantemente la palabra evangélica al decir “todo aquél que se enoja con su hermano obligado será a juicio”. Aunque según norma de verdad debamos recibir a todo hombre como hermano, en este lugar se designa con el vocablo de “hermano” más al fiel y partícipe de nuestro modo de vivir que al gentil.

¿Pero qué decir de aquello que nos suele suceder: creernos pacientes porque, injuriados, no nos dignamos responder pero, con silenciosa acritud o con movimientos y gestos burlones, escarnecemos a los hermanos irritados; de tal manera que, con el rostro callado, los provocamos a ira más de lo que hubiesen podido incitarlos insultos ruidosos, y creemos que, por no haber proferido con la boca cosa alguna que nos hubiese podido deshonar o condenar ante los hombres, no somos reos ante Dios? Como si El sólo imputase a culpa las palabras y no principalmente la voluntad, y sólo tuviese por crimen el acto del pecado y no también el deseo y la intención, o como si únicamente juzgase lo que se hiciese por palabras y no lo que se intentase por silencio.

Pues no sólo se pesa para el delito las calidades de la conmoción inferida, sino también el propósito del que irrita. Por esto, el verídico examen de nuestro Juez inquirirá, no cómo haya sido excitada la disputa, sino por vicio de quién fué encendida. En el pecado cometido debe considerarse la voluntad, no el procedimiento. ¿Qué diferencia hay entre dar muerte al hermano con una espada o empujarlo hacia ella fraudulentamente, si consta que fué muerto por dolo o por crimen del autor? ¡Cómo si bastase no empujar con mano propia a un ciego hacia el precipicio y no fuese

igualmente reo quien pudiendo apartarlo lo abandonare ya próximo e inclinado a la fosa! ¡o sólo incurriese en crimen quien con sus manos ahorcare a otro y no el que preparare o tirare el lazo, o que pudiendo hacerlo no quisiese quitarlo!

Así pues nada aprovecha callar si nos llamamos a silencio pero hacemos tácitamente lo que podría hacerse con insultos, enardeciendo mediante determinados gestos con ira más vehemente a quien nos tocaría apaciguar, y, por encima de todo, nos holgamos de su daño y perdición; como si no fuese más criminal el que quisiere conquistar gloria para sí de la perdición del hermano. Para uno y otro tal silencio sería igualmente nocivo, ya que aumenta en el corazón del uno el resentimiento y en el del otro no permite que sea extinguido.

Contra quienes así proceden se dirige aquella maldición del profeta: “¡Ay del que da a beber a su amigo, y mezcla allí su hiel, y le embriaga para ver su desnudez! En vez de gloria estás lleno de ignominia” ⁽³⁰⁾, y lo que se dice por otro de los profetas: “porque todo hermano armará zancadilla ciertamente, y todo amigo caminará con fraudulencia. Y un hombre se burlará de su hermano, y no hablarán verdad: porque enseñaron su lengua a hablar mentira” ⁽³¹⁾.

A menudo la paciencia fingida enciende la ira más acremente que la palabra y el silencio maligno sobrepasa las injurias verbales más atroces. Se tolera mejor las heridas de los enemigos que los halagos dolosos de los burladores. De éstos dice con propiedad el profeta: “Sus palabras son más suaves que el aceite: y ellas son dardos” ⁽³²⁾, y, en otra parte: “Las palabras del chismoso parecen sencillas, más ellas penetran a lo más íntimo de las entrañas” ⁽³³⁾. También puede decirseles adecuadamente: “en su boca habla paz con su amigo, y ocultamente le pone acechanzas” ⁽³⁴⁾, con las cuales más que engaña es engañado, como “el hombre, que engaña con fraude a su amigo; y cuando fuere cogido, dice: “Lo hice por juego” ⁽³⁵⁾.

En fin, cuando una gran multitud con espadas y palos se acercó a prender al Señor, nadie fué más cruel contra

el autor de nuestra vida que aquel parricida que, adelantándose a todos y fingiendo saludarle reverentemente, dióle un beso de caridad mentida. "Judas, —le dijo el Señor— ¿con beso entregas al Hijo del hombre?" ⁽³⁶⁾; esto es: ¿la amargura de la persecución y de tu odio ha tomado la cubierta con que se exterioriza la dulzura del verdadero amor? Más abierta y vehementemente, encomia el Señor, por medio del Profeta, la fuerza de este dolor: "Porque si mi enemigo hubiera hablado mal de mí, hubiéralo yo aguantado por cierto. Y si aquél, que me aborrecía, hubiera hablado de mí con insolencia: tal vez me hubiera escondido de él. Mas tú hombre de un corazón conmigo: mi guía, y mi conocido: que juntamente conmigo tomabas dulces manjares: en la casa del Señor anduvimos acordes" ⁽³⁷⁾.

Hay otro género profano de tristeza que no sería digno de recordar si no supiésemos que es admitido por algunos hermanos, quienes por haberse resentido y enojado se abstienen pertinazmente de la comida; de tal manera que (lo que no podemos decirlo sin rubor) los mismos que mientras están contentos no pueden diferir la refección de la comida hasta la hora sexta o a lo sumo hasta la nona, cuando están llenos de amargura o de furor, no sienten ayunos aún de dos días, y, en dieta tan grande, se sustentan hasta la saciedad con la iracundia. Con lo cual evidentemente incurren en el crimen de sacrilegio, pues toleran por orgullo diabólico los ayunos que, para humillar el corazón y purgar los vicios, sólo a Dios deben ser ofrecidos. Lo que es como ofrecer oraciones y sacrificios no a Dios sino a los demonios, y merecer oír aquella increpación mosaica: "Ofrecieron sacrificios a los demonios, y no a Dios, a dioses que no conocían" ⁽³⁸⁾.

Conocemos otro género de demencia que, so color de paciencia, se encuentra en algunos hermanos, para quienes poco es haber promovido disputas si, para ser golpeados, no irritan con palabras provocadoras, y apenas fueren tocados por una leve impulsión, presentan otra parte del cuerpo para que sea vapuleada; como si por esto habrían de cum-

plir la perfección de aquel mandato que dice: "si alguno te hiriere en la mejilla derecha, párale también la otra" (39). Ignorando en absoluto la fuerza y el propósito de la Escritura, creen ejercer mediante el vicio de la ira la paciencia evangélica. Para evitar esto de raíz, no sólo se nos prohíbe la ley del talión y la irritación que nos llevaría a pelear, sino que también estamos obligados a mitigar, por la tolerancia de las injurias, el furor del que nos castiga.

GERMÁN: ¿Cómo puede ser reprendido quien, satisfaciendo el precepto evangélico, no sólo no recurre al talión sino que también se prepara para que se le infiera la injuria?

JOSÉ: Como dije un poco antes, no sólo debe mirarse la cosa misma que se hace sino también el estado de ánimo y el propósito del que obra. Por lo tanto, si observáis con íntimo examen de corazón con qué ánimo o de qué afecto procede lo que alguien hace, veréis que la virtud de la paciencia y de la benignidad no puede ser cumplida con espíritu contrario, esto es, de impaciencia y de furor.

Nuestro Señor y Salvador, instruyéndonos para la práctica profunda de la virtud de la paciencia y de la benignidad, es decir no sólo para que la proclamemos con los labios sino para que la guardemos en las entrañas del alma nuestra, diónos esta fórmula de perfección evangélica: "si alguno te hiriere en la mejilla derecha, párale también la otra", se sobreentiende, sin duda, la otra derecha. ¿Qué otra faz puede admitirse sino, por decirlo así, la del hombre interior? De este modo quiere que sea completamente extirpada de las entrañas profundas del alma toda raíz de ira, y así, si tu derecha exterior recibiere un golpe del ofensor, también el hombre interior, compartiendo la pasión del exterior, rinda y someta su cuerpo a la injuria del ofensor y ofrezca humildemente su derecha para ser vapuleada; no sea que la afrenta del hombre exterior, aunque éste calle, perturbe al interior.

Veis, pues, que aquellos están lejos de la perfección evangélica. Enseña ésta que la paciencia debe ser observada,

no con palabras, sino con tranquilidad interior de corazón, y dispone que, cuando algo adverso nos sobreviene, a tal punto la debemos guardar que no sólo nosotros mismos debemos conservarnos ajenos a la perturbación de la ira sino que también, aceptada la molestia de la ofensa, tenemos que forzar para que se apacigüen a quienes fueron conmovidos por su vicio y sucumbieron a las propias injurias.

Así cumpliremos aquello del Apóstol: "No te dejes vencer de lo malo; mas vence el mal con el bien" ⁽⁴⁰⁾. Lo cual, verdaderamente, no puede ser cumplido por los que pronuncian con espíritu de orgullo palabras de mansedumbre, y, en vez de mitigar el incendio del furor originado, lo inflaman, tanto en su propio ánimo perturbado como en el del hermano; y aunque ellos mismos pudiesen permanecer mansos y tranquilos, no obtendrían fruto alguno de justicia, pues vindicarían para sí, con daño del prójimo, la gloria de la paciencia, y por ello se harían completamente ajenos a la caridad apostólica que "no busca sus provechos" ⁽⁴¹⁾, sino los de los otros, ni desea riquezas para lucrar en detrimento del prójimo, ni quiere adquirir cosa alguna con la desnudez del otro.

Y debe saberse que, verdaderamente, obra con mayor robustez el que somete su voluntad a la voluntad del hermano que quien pertinazmente se empeña y se aferra en sus juicios. Aquél, porque soporta y tolera al prójimo debe ser reputado sano y vigoroso; éste, en cambio, tiene que ser considerado como débil y enfermo, tan necesitado de caricias y halagos que, por su quietud y su paz, hasta es menester relajar en algo la disciplina. Y quien, condescendiendo por ésto, aminorase un poco del rigor propuesto, no se crea que disminuye en perfección, sino que por el contrario sepa que, mediante el bien de la longanimidad y la paciencia, gana mucho más: "Y así nosotros, como más fuertes, —es precepto apostólico— debemos sufrir las enfermedades de los flacos" ⁽⁴²⁾ y "llevad los unos las cargas de los otros, y de esta manera cumpliréis la ley de Cristo" ⁽⁴³⁾. Pues jamás el flaco soporta al flaco, ni

el enfermo podrá tolerar o curar al fatigado, sino que proporcionará medicina al débil quien no padezca debilidad; de otro modo, merecidamente se le diría: "Médico, cúrate a tí mismo" (44).

Es de notar también que la naturaleza de los flacos es tal que, aun cuando son prontos y fáciles para infligir ofensas y sembrar contiendas, no quieren ser tocados ellos por la más pequeña señal de injuria, y, mientras infiriendo los insultos más protervos se mueven con libertad desmedida, no están dispuestos a soportar los pequeños y más leves. Por ello, según la antes citada sentencia de los antiguos, la caridad no puede perdurar estable e incorrupta sino entre varones de una misma virtud y propósito; de lo contrario, necesariamente en algún momento será quebrantada, por grande que haya sido la precaución de uno solo.

GERMÁN: ¿Cómo pues podrá ser alabada la paciencia del varón perfecto, si no siempre aprovecha tolerar al flaco?

JOSÉ: Yo no he dicho que la virtud y la tolerancia del que es fuerte y robusto necesariamente ha de ser vencida, sino que el pésimo estado de salud del flaco, alentado por la paciencia del que es sano, se agrava a diario y engendra causas, las cuales hacen que no pueda ser soportado. Otras veces, conjeturando que la paciencia del prójimo es indicio y réplica de la impaciencia suya, prefiere alejarse antes que verse soportado siempre por la magnanimidad del otro.

Consideramos, pues, que, quienes desean guardar inviolable el afecto de la amistad, sobre todas las cosas, en primer lugar deben advertir que es deber del varón perfecto ofendido por cualquier injuria mantener tranquilos no sólo los labios sino también las profundidades de su pecho, y, si éstas fueren ligeramente turbadas, contenerse a sí mismo en silencio y observar con diligencia aquello recordado por el salmista: "Quedé turbado, y no hablé" (45), y "Dije: Guardaré mis caminos, para no pecar con mi lengua. Puse guarda a mi boca, cuando el pecador estaba puesto contra mí. Enmudecí, y me humillé, y callé razones buenas" (46). No debe, atento sólo a su estado del momento, proferir lo que

al instante le sugiera su furor turbulento y le dicte su ánimo exasperado, sino recordar el encanto de la caridad pasada o prever en su espíritu la reanudación y reintegro de la paz, y, aún en el momento mismo de conmoción, contemplarla como ya readquirida. Así, abandonándose a la dulzura de la concordia futura, no sentirá la amargura de las reyertas presentes, y, mil veces mejor, responderá de manera que, restituida la caridad, no pueda ser culpado por sí mismo ni reprendido por el otro. De este modo cumplirá aquellas palabras del Profeta: “cuando te enojares, te acordarás de tu misericordia” (47).

Nos conviene pues refrenar todo movimiento de ira y templarnos con discreción inteligente, no sea que con precipitado furor seamos arrebatados a lo condenado por Salomón: “El necio saca afuera todo su espíritu: el sabio lo dilata, y reserva para en adelante” (48). Es decir: el necio, perturbado por la ira, se arrebatata a la venganza; el sabio, en cambio, por madurez de consejo y de moderación, paulatinamente, la atenúa y desecha.

Lo mismo dice el Apóstol: “No defendiéndooos a vosotros mismos, muy amados, mas dad lugar a la ira” (49). Como si dijera: de ninguna manera, por imperio de la ira, os inclinéis a la venganza, mas dad lugar a la ira; esto es: vuestros corazones no sean de tal manera estrechados por las angustias de la impaciencia y de la pusilanimidad que no puedan soportar la violenta y tempestuosa irrupción de la conmoción, sino ensanchad vuestros corazones y recibid las adversas olas de la ira en los extensos senos de la caridad, que “todo lo sobrelleva”, “todo lo soporta” (50). Y así vuestro espíritu, dilatado por la anchura de la longanimidad y de la paciencia, tenga reservas apacibles de consejos saludables, en las que, recibido y desparramado, el terrible humo de la ira sea desvanecido enseguida.

También puede entenderse de otro modo. Damos lugar a la ira cuantas veces nos rendimos, con espíritu humilde y tranquilo, a la conmoción ajena y, confesándonos dignos de

cualquier injuria, nos acomodamos a la impaciencia del que nos castiga.

Por lo demás, me parece que aquellos que interpretan de tal manera el sentido de la perfección apostólica que estiman que quienes se apartan del airado dan lugar a la ira, no cortan por la raíz las discusiones sino las nutren; pues, a no ser que con humilde satisfacción sea vencida la ira del prójimo, el fugitivo más la provoca que la evita.

Es semejante también esto a lo que dice Salomón: "No seas ligero en el airarte: porque la ira reposa en el seno del necio" ⁽⁵¹⁾, y "Lo que vieren tus ojos, no lo digas luego en la contienda: no sea que haciendo deshonor a tu amigo, después no lo puedas enmendar" ⁽⁵²⁾. No condena la presteza en reñir o enojarse para aprobar la lentitud en lo mismo. Igualmente, cuando dice: "El fatuo luego muestra su enojo: mas el que disimula la injuria es prudente" ⁽⁵³⁾, no juzga que la ignominiosa pasión de la ira debe ser sólo ocultada por los sabios, de modo que culpe la prontitud en el enojo y no prohíba la lentitud; pensó que, si por causa de la flaqueza humana aquella irrumpiere, debería ser ocultada, de manera que ocultada en el presente se borrara para siempre. Pues la naturaleza de la ira es tal que, diferida, languidece y perece; en cambio, proferida, más y más se enciende.

Debe pues dilatarse y ensancharse los pechos, no sea que estrechados por las angosturas de la pusilanimidad sean colmados con los turbulentos calores de la ira y que, angostado el corazón, no podamos cumplir el muy repetido mandato de Dios ni decir con el Profeta: "Corrí el camino de tus mandamientos, cuando ensanchaste mi corazón" ⁽⁵⁴⁾. Por evidentes testimonios de la Escritura, sabemos que la longanimidad es sabiduría, pues "el que es sufrido, con mucha prudencia se gobierna: mas el que no es sufrido, alza su locura" ⁽⁵⁵⁾. Por eso recuerda la Escritura a quien laudablemente pidió al Señor el don de la sabiduría, y "dió también Dios a Salomón sabiduría, y prudencia grande en extremo, y anchura de corazón como la arena, que está en la playa de la mar" ⁽⁵⁶⁾.

Muy a menudo se ha comprobado, mediante repetidas experiencias, que, quienes en un principio se prestaron juramento de amistad, no pudieron conservar incólume la concordia; sea porque intentaron mantenerla, no por deseo de perfección ni por imperio de la caridad apostólica, sino por amor terreno o por necesidad y vinculación de negocios; sea porque el astuto enemigo, para convertirlos en prevaricadores del juramento, los empujó más rápidamente a romper los lazos de amistad.

Certísima es pues aquella sentencia de los varones prudentes, que no puede permanecer en pie verdadera concordia ni sociedad perfecta sino con costumbres derechas y entre varones de virtud e intención pareja.

Así, espiritualmente, habló el bienaventurado José y nos incitó a guardar más ardientemente la caridad perpetua de la amistad.

Traducción y nota de Santiago de Estrada.

- | | |
|----------------------------|--------------------------|
| (1) Ps. LXVII, 7. | (16) I Ioan. IV, 16. |
| (2) Ps. CXXXII, 1. | (17) Rom. V, 5. |
| (3) Act., IV, 32. | (18) Rom. VIII, 26 y 27. |
| (4) Ioan. V, 30. | (19) Galat. VI, 10. |
| (5) Math. XXVI, 39. | (20) Math. V, 44. |
| (6) Ioan. XIII, 35. | (21) Genes. XXXVII, 11. |
| (7) Math. V, 23 y 24. | (22) Ioan. XIII, 23. |
| (8) Ephes. IV, 26. | (23) Ioan. XIII, 34. |
| (9) Galat. V. | (24) Ioan. XIII, 1. |
| (10) Prov. X, 12. | (25) Cant. II, 4. |
| (11) II Cor. XI, 14. | (26) Math. V, 22. |
| (12) Philip. II, 1, 2 y 3. | (27) Math. V, 23 y 24. |
| (13) Rom. XII, 10. | (28) Iac., IV, 11. |
| (14) II Cor. XIII, 3. | (29) Math. V, 22. |
| (15) Galat. II, 2. | (30) Habac. II, 15 y 16. |

(31) Ierem. IX, 4 y 5.

(32) Ps. LIV, 22.

(33) Prov. XXVI, 22.

(34) Ierem. IX, 8.

(35) Prov. XXVI, 19.

(36) Luc. XXII, 48.

(37) Ps. LIV, 13, 14 y 15.

(38) Deuter. XXXII, 17.

(39) Math. V, 39.

(40) Rom., XII, 21.

(41) I Cor., XIII, 5.

(42) Rom., XV, 1.

(43) Galat., VI, 2.

(44) Luc. IV, 23.

(45) Ps. LXXVI, 5.

(46) Ps. XXXVIII, 2 y 3.

(47) Habac. III, 2.

(48) Prov. XXIX, 11.

(49) Rom. XII, 19.

(50) I Cor. XIII, 7.

(51) Ecclesiastés, VII, 10.

(52) Prov. XXV, 8.

(53) Prov. XII, 16.

(54) Ps. CXVIII, 32.

(55) Prov. XIV, 29.

(56) III Reg. IV, 29.

RELOX MENTAL DE LA MUERTE

Para contemplar devotamente en cada hora la
incertidumbre de esta vida, y la
eternidad de la otra

A queste Relox enseña
en el horario rotundo
la salida de este mundo.

*Unus ergo introitus est omnibus ad vitam,
et similis exitus. (1)*

A la vida buena o mala,
el Relox, sin duda alguna,
aunque las doce señala,
no toca más de la una.

*Statutum est omnibus semel mori: post hoc
autem iudicium. (2)*

Al Relox de golpe fiel
las horas le contarás,
y la última de aquél
en este contemplará.

*Memorare novissima tua, et in aeternum
non peccabis. (3)*

I

Un recuerdo muy del caso
la campana fiel me advierte,
y es la hora de la muerte
que tan en olvido paso;
o qué terrible fracaso,
morir, y dar cuenta a Dios!
Pues Alma, acordémonos,
que la vida es ayre leve,
y que disiparse puede,
antes de contar las dos.

*Memento, quia ventus est vita mea, et non revertetur
oculus meus ut videat bona. (4)*

II

Considera bien y advierte,
Alma, que en el cuerpo moras,
que tenemos ya dos horas
andadas hacia la muerte;
mira, mira el trance fuerte
del morir; despierta, pues:
bueno o malo el lugar es,
á donde irás a parar;
y puede ser el marchar,
antes de tocar las tres.

*Si ceciderit lignum ad austrum, aut ad
aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit. (5)*

III

Oygo que la lengua dura
del relox me está diciendo,
que de hora en hora muriendo,
me voy a la sepultura:
no malogre mi locura
la ocasión, que de barato
me da Dios en este rato
de vida, sin merecerla;
que puede ser el perderla,
antes de contar las quatro.

Ergo dum tempus habemus, operemur bonum. (6)

IV

Ay de mí! y cuán aprisa,
sin detenerse un instante,
el relox con su volante,
que viene la muerte avisa!
Tras de mi vida remisa
va con azorado ahinco;
y puede ser que dé un brinco,
para executar su lance,
sin yo advertirlo, y me alcance,
antes de tocar las cinco.

*Sicut paleae ante faciem venti, et sicut favilla,
quam turbo dispergit. (7)*

V

O qué necio y loco soy!
 pues que las horas contando,
 sin saber cómo ni cuándo,
 malgastándolas estoy.
 Muy dormidos hasta hoy,
 Alma, los ojos tenéis:
 ya es razón que despertéis,
 para empezar a llorar;
 porque se os pueden cerrar,
 antes de contar las seis.

*Surge, qui dormis, et exurge e mortuis, et illuminabit
 te Christus* ⁽⁸⁾.

VI

Con acento bien distinto
 en uno y en otro golpe,
 me dice el relox, que rompe
 el hilo a mi ser sucinto:
 y que en estrecho recinto
 de un sepulcro o vil retrete,
 sea capilla o bonete,
 rey o pobre han de caber;
 y me puede suceder
 antes de contar las siete.

*Scio, quia morti trades me, ubi constituta est domus
 omni viventi.* ⁽⁹⁾

VII

Solo, ó Alma, el bien vivir,
á la vida larga o corta,
será lo que más te importa,
pues es forzoso el morir:
y tu cuerpo ha de servir
á gusanos y serpientes
de hediendo pasto á sus dientes;
y de esta final tragedia
puede empezar la comedia,
antes que las ocho cuentas.

*Cum enim morietur homo, haereditabit serpentes
et bestias et vermes. (10)*

VIII

Corriendo mi vida va
desde el uno al otro toque,
pues cada hora es un choque,
que el tiempo á mi cuerpo da.
Presto me derribará;
casa soy de barro leve,
que día y noche la llueve
el tiempo con su gotera;
y puede ser la postrera,
antes de tocar las nueve.

*Memento, quaesio, quod sicut lutum, feceris me,
et in pulverem reduces me. (11)*

IX

Dexa, loca fantasía,
 tantos vanos pensamientos,
 pues ves que ya por momentos
 se nos va llegando el día:
 muriendo van a porfía
 la juventud y vejéz;
 y en funesta palidéz
 avisos me dan bastantes,
 de que puedo morir antes
 de poder contar las diez.

*Omnes morimur, et quasi aquae dilabimur in terram,
 quae non revertuntur. (12)*

X

Ya parece que a oído
 me dice, al tocar la hora:
 ó mortal, despierta y llora
 las que en pecado has vivido!
 Confieso, mi Dios, que he sido
 a tu ley inobediente,
 obstinado e insolente;
 pues no lloro, al acordarme,
 de que podéis condenarme,
 antes que las once cuente.

*Et infernus et mors missi sunt in stagnum ignis.
 Haec est mors secunda. (13)*

XI

O qué voces tan fatales
a todas horas escucho!
pues dicen, me acerco mucho
del sepulcro a los umbrales.
Todas son señas mortales:
y aunque salud las reboce,
mi ser caduco conoce,
que á su principio camina;
y puede ser la ruina,
antes de tocar las doce.

*Donec revertaris in terram, de qua sumptus es: quia
pulvis es, et in pulverem reverteris. (14)*

XII

Ello es infalible y cierto,
sin que me pueda fallir,
que en una hora he de morir,
en cuál o cómo, es incierto:
peligro en todas advierto;
mas sé, que sin duda alguna,
no viviendo mal ninguna,
es preciso que la acierte,
y lograré con la muerte
mi eterna dicha en la una.

*Estote parati, quia qua hora non putatis, Filius hominis
veniet. (15)*

- | | |
|--------------------------------|----------------------|
| (1) Sapient, 7. | (9) Job. 30. |
| (2) Ad. Hebr. 9. | (10) Eccles. 10. |
| (3) Eccles., cap. 7. | (11) Job. 10. |
| (4) Job. 7. | (12) II. Reg. 14. |
| (5) Eccl. 11. | (13) Apoc. 20. |
| (6) B. Pauli ad Galat. cap. 6. | (14) Genes. 3. |
| (7) Job. 21. | (15) Lncae, cap. 12. |
| (8) Ad. Ephes. 5. | |

Estos versos se encuentran en la Casa de Ejercicios de la calle Independencia, fundada por la Venerable Sor María de la Paz y Figueroa.

El Excmo. Arzobispo de Buenos Aires, Dr. Mariano A. Espinosa, concede 100 días de indulgencia al que leyere y meditare estas verdades y rezare un Padre Nuestro, Ave María, Gloria Patri, etc.

LOS PRINCIPIOS Y LA ACCION

Selección del pensamiento de Oliveira Salazar

No se puede gobernar en nombre de la duda.

Para las almas desgarradas por la duda y las negaciones del siglo, hemos intentado restituir la confortación de las grandes certezas. No hemos discutido a Dios y a la virtud; no hemos discutido a la Patria y a su historia; no hemos discutido a la familia y su moral; no hemos discutido a la gloria del trabajo y al deber de trabajar.

Si el Estado se considera, en ciertos aspectos, el detentador de la verdad, su neutralidad es inconcebible.

La corrupción es fácil donde la responsabilidad de pocos se ve reemplazada por la irresponsabilidad de muchos.

La unidad moral y religiosa ya no existe desgraciadamente en ninguna parte, pero cada nación posee todavía una reserva de sentimientos cuya nobleza debería exaltarse para que aquélla no se perdiera.

Los artistas y los escritores son responsables de lo que producen contra su conciencia. Pero también lo son de los desvíos de su inteligencia y de la mala formación de su voluntad. Ser sincero es poca cosa: hay que ser veraz y justo.

Las ideas no siempre tienen fuerza realizadora o utilidad práctica. A veces están muertas para la acción, e importa no dejar a los hombres asociados a cadáveres.

El pueblo que realmente *quiere*, no conoce problemas insolubles.

La Revolución Nacional

La revolución no solamente debe ser profunda en sus objetivos, sino también seria en sus procedimientos.

Mientras que las fuerzas al servicio del orden operan dispersas, existe un entendimiento tácito o formal entre todos los elementos consagrados al desorden. Cuando no es una misma inteligencia la que los dirige, es un sentimiento común el que los acerca.

En esta hora en que se procede a la revisión de las instituciones económicas, sociales y políticas; en que se buscan

nuevas fórmulas de prosperidad, de poderío o simplemente de paz, sería por lo menos imprudente descartar las enseñanzas de las experiencias realizadas en pueblos tan cercanos al nuestro por su formación mental o por su tipo de civilización. ¿Por qué recusar la poca luz que se puede proyectar para iluminar el trágico debate? El que pasa puede mirar sin estar obligado a admirar.

Los Problemas Económicos

No nos seducen ni la riqueza, ni el lujo, ni la técnica, ni un instrumental que empequeñece al hombre, ni el delirio de la mecánica, ni lo colosal, lo desmesurado, lo único, mientras el soplo del espíritu no los haya tocado para ponerlos al servicio de una vida cada vez más bella, más elevada y más noble.

La riqueza, los bienes, la producción no son fines en sí mismos: deben realizar el interés individual y el interés colectivo. Si no son apropiados a la conservación y a la elevación de la vida humana, nada significan.

No soy de los que temen sistemáticamente al capital extranjero; soy de los que entienden que debe tener su parte en la obra de reorganización emprendida, al lado del capital nacional. Pero la corrección administrativa y la holgura de nuestras finanzas deben conferirnos el derecho de elegir su oportuna intervención.

No aceptamos la "lucha de las clases productoras" como hecho histórico ni como principio constitutivo de la organización económica y social.

Las Ideas Políticas

No hay Estado fuerte donde el Gobierno no lo es.

El liberalismo ha caído en el siguiente sofisma: "No hay libertad contra la libertad". Pero, en armonía con la esencia del hombre y con las realidades de la vida, nosotros decimos: "Sólo contra el interés común, la libertad no existe".

Presiento que en el porvenir los Parlamentos dejarán de ser cuerpos puramente políticos, y se verán forzados a aprobar tan sólo las bases de las grandes leyes. El Poder Ejecutivo, en tanto que responsable de la administración, estará dotado de atribuciones más vastas que las puramente reglamentarias que hoy posee.

Ningún bien me parece más importante para las naciones que la estabilidad de los gobiernos competentes. La permanencia de las nulidades provoca estancamiento; el rápido desfile de personalidades eminentes, con retazos de ideas y de planes y con impulsos desordenados que gravitan sobre la máquina administrativa, es todavía peor.

Las familias, las parroquias, las comunas, las corporaciones, donde todos los ciudadanos actúan, con sus libertades jurídicas fundamentales son los organismos que componen a la Nación, y como tales deben intervenir directamente en la constitución de los cuerpos supremos del Estado. He ahí una expresión más fiel que ningún otro sistema representativo.

El Arte de Gobernar

Solamente los pueblos que no saben conducirse esperan aprender como los otros se conducen, y en la gestión de los asuntos interiores reglan su conducta sobre la de los demás.

Los hombres no deben tener memoria para nada que obstaculice la colaboración patriótica; para nada que los impulse devolver el mal por mal; para nada que desaliente la laboriosa actividad de su espíritu o que perturbe la pureza de sus intenciones.

Por causa del desequilibrio del espíritu humano, el orden no es espontáneo. Es necesario que alguien mande en provecho de todos y que se busque para mandar al que pueda mandar mejor.

Los gobiernos no deben nunca subordinarse a la opinión de las masas; siempre inferior y muy diferente de la opinión de la Nación.

La opinión pública es indispensable para la vida de todos los regímenes. Cualesquiera sean los apoyos de que dispongan éstos no se mantienen usando de la fuerza sino poseyéndola.

La Reforma Moral

Estimo que es más urgente constituir vastas "élites" que enseñar a leer a todo el mundo.

La Política Internacional

Para tener una política exterior es necesario valorizar por el orden y el trabajo todos los elementos de que disponemos a fin de resolver los problemas internos. Teníamos historia, nos faltaba orden interno, dignidad en el poder, finanzas sanas, pensamiento político renovador, administración impecable, en una palabra era necesario que dejáramos de ser elemento de anarquía para desempeñar un papel constructivo en la comunidad de naciones.

Subir en la consideración de los demás pueblos es condición previa de toda política exterior.

España ha logrado ahogar en su propia sangre el virus que amenazaba la paz y la civilización en la Península; mar-

tirizada, abrumada bajo el peso del sufrimiento, ha debido sin duda, por una profunda meditación, bajar hasta las raíces más escondidas de su ser. Extraerá de su conciencia ancestral, de su sangre y de su valor indomable los principios del nuevo orden político y social. En nombre de esos principios podrá afirmar que, habiéndose levantado contra la esclavitud comunista, no ha combatido con tanto heroísmo para terminar hipotecando en otra forma su independencia y su destino.

Política idealista no equivale necesariamente a política de ideales; puede tenerlos o no, y generalmente no los tiene. Lo que la caracteriza es la ausencia de realidad; es que hace abstracción de los hechos; es que está encadenada a sistemas teóricos sin ninguna relación con las realidades de la vida y con las transformaciones operadas por otras corrientes doctrinarias y por los acontecimientos históricos. Quiere someter el mundo a sus concepciones abstractas sin medir ni las posibilidades, ni las contingencias, ni las fuerzas enfrentadas, y por eso acaba por acumular fracaso sobre fracaso.

Una propaganda desenfrenada, a veces estúpida, a veces harto inteligente e intencionada, hurta las actitudes, da sentido a las cosas indiferentes, falsea las intenciones más puras, deforma el pensamiento más lúcido, estimula las pasiones, difunde odios, provoca terrorismos, suscita problemas y sugiere soluciones que son otros tantos problemas. Con sus noticias falsas y sus medias verdades crea aquella atmósfera de hostilidad gracias a la cual algunos pueden resolver sus dificultades internas y de la cual no se adivina lo que los demás esperan, si no es la guerra misma.

Una libertad de prensa inconcebible en cuanto a política exterior, una desenvoltura increíble en el modo de tratar los asuntos internacionales, las naciones y los gobiernos extranjeros, vienen aquí y allá —bajo la mirada resignada de los gobernantes— a cavar abismos falseando los hechos, y —por medio de interpretaciones— desnaturalizar las intenciones más correctas y extraviar a la opinión pública.

En el seno de Europa ha nacido una civilización que es específicamente la civilización latina o cristiana. Al abrigo de ésta, se han formado espiritualmente todas las naciones de Europa y de América, y muchas otras en distintas partes del mundo. Si en esta herencia moral que es la nuestra se encuentran principios llenos de verdad, estimamos que es nuestro deber proclamar la fidelidad a esos principios, tanto más cuanto más son atacados y falsificados.

L I B R O S

EL LIBRO DE CRISTOBAL COLON, por Paul Claudel. Versión de Julio E. Payró. Editorial Losada. Buenos Aires, 1941.

Van apareciendo las huellas de un cambio en las posturas literarias; hay que seguir hablando de posturas, porque la mímica es lo que suelen recoger como un despojo quienes no han llegado a penetrar el sentido de una obra, prefiriendo valerse de la opinión de los que por ellos piensan.

En el caso de Claudel el agravio carece de gravedad si recordamos que en los círculos literarios europeos le fué regateado el reconocimiento de su genio, y que del todo la resistencia no ha cesado aún; ya de lo anotado, puede colegirse, que su acogida entre nosotros, en una colección de oficiales figuras del pensamiento mundial, denotaría más que un recto sentido crítico, un cómodo dejarse conducir, que casi equivale a una ausencia total de discernimiento. Sin embargo, de esta comprensión a la zaga, se ha conseguido un bien: la traducción de su "Libro de Cristóbal Colón", sin que la preferible literalidad de la versión deje adivinar toda la belleza del original.

En la conferencia que precede al texto, sobre el Drama y la Música, diseña todo un programa de renovación del arte teatral; justamente lo que Baudelaire vislumbró, la unidad

y armonía de las artes, ilustrado por su poesía que es pintura, música y arquitectura.

Aquí, en esta conferencia, pronunciada tres años después de la aparición de su Libro de Cristóbal Colón, muestra la singular agudeza de su oído y la potencia de su visión, al reflexionar sobre los ingredientes que compusieron su poema dramático: que la música ha de apoyar al drama; que de una a otro, el brusco pasaje destruye la atmósfera en que el autor laboriosamente ha sumido a sus personajes; que la "dolorosa" distancia entre la pura palabra y la música ha de llenarse con el mundo de los gestos, la palabra inarticulada, la exclamación, los ruidos. Y así la acción dramática se completa con la beligerancia acordada a la música y a sus próximos en la medida de no ahogar la vida del drama, porque la realidad del drama humano de todos los días está compuesta de esos mismos elementos.

La gama sonora expresa la continuidad y está ínsita en el tiempo, proposición de Filosofía Natural, que sigue ofreciendo Claudel, sin la factura filosófica, con una infalibilidad que revela la generosa sencillez del sabio. De parecida manera, había antes señalado, al pasar según su costumbre, una de las condiciones de la creación poética, muy poco ha formulada apodícticamente: lo incompleto de una obra de arte cuando todos la perciben al punto, porque ha de escribirse no sólo para los contemporáneos sino también para la posteridad. (Cf. Cinco Grandes Odas, "La Maison Fermée"; Maritain, Situación de la Poesía, pp. 98 y 99); algo así de lo que a Cristóbal Colón acaeciera.

El peligro para el lector desprevenido está en la masa de atisbos geniales que lo tienen en jaque constante y, entonces, se vuelve propenso a ver cierta falta de escala entre la composición de las cosas y las cosas mismas; un segundo momento, el de la reflexión, le advierte que la sospecha ha obedecido al desarreglo provocado en nuestros hábitos geométricos y que, en verdad, la obra generosamente realiza la

idea creadora. (No poco hace comprender el secreto de su arte la lectura de una página de Esquilo).

Claro que existe un peligro latente, más difícil de esquivar a los que vivimos en estas latitudes; hay que estar munido de la llamada inteligencia crítica, el "aspecto negativo de la creación", que es una junta de firme cultura y especialmente de vigilante buen gusto, —presupuesta la irremplazable inspiración—; de suerte tal que ausente aquella facultad, subseguirá el amaneramiento y el remedo, atizados por la indómita imaginación.

Por contrarias razones es susceptible de construir la obra de Claudel una fuente de rejuvenecimiento de las letras europeas. Cumplidas sus misiones el clasicismo y el romanticismo, igualmente la poesía pura, último conato de dar razón de ser a la poesía reclamándole lo que no podía dar, —y esto a pesar de los prodigios alcanzados por algunos genuinos ingenios—, aparece Claudel descubriendo, ya que siempre existía, lo que podría llamarse el planteamiento y el sentido de la poesía perenne al extraer la porción universal de la experiencia oriental y así reintegrándola a la sabiduría grecolatina. (Queda de por sí dicho que no contamos los innumerables glosadores de lo específicamente indú, chino o japonés anclados en lo pintoresco).

No resulta artificioso, pues, arrimar Claudel a Colón y aunque viviente enfrentársele sus primeros contradictores y el actual vuelco de la opinión de los entendidos y, más todavía, de la heroica multitud sufriente de la vieja Europa, en su papel de congregador de la poesía perenne. — *GASTON TERAN ETCHECOPAR.*

EL FETICHE CONSTITUCIONAL AMERICANO, por
Carlos Pereyra, Aguilar, editor. Madrid.

A buen seguro que si alguien hubiera emprendido en el siglo XVII la tarea de escribir un libro para demostrar que Francia era una monarquía se le hubiera tenido por desequilibrado, o al menos hubiera producido estupor el desarrollo de un volumen para una finalidad tan obvia. Bastaba abrir los ojos y ver.

¿Qué "malin génie" ha venido a traer la desarmonía entre la visión y los hechos políticos observados? ¿Qué factores han mediado para que volúmenes y bibliotecas de argumentos acumulados substituyan lo que antes era visión directa?

Aunque haya obrado en compañía, sin embargo el "malin génie" tiene nombre propio: el Romanticismo Político. Tiene fecha cierta de nacimiento: segunda mitad del siglo XVIII. Tiene padre legítimo: Juan Jacobo Rousseau.

Su dominio ideológico en los comienzos del siglo pasado estaba asegurado. Pero esto, con ser mucho, no era todo.

Muchos respetables comerciantes habrán leído "Werther" sin que se produjera entre ellos la terrible epidemia de suicidios que la novela de Goethe provocó entre los jóvenes "leones" románticos.

Del mismo modo, naciones que durante cinco siglos venían practicando con parsimonia una política de fronteras naturales, podían recibir la epidemia del romanticismo político con daño pero sin riesgo vital; pero, ¡ay de las jóvenes repúblicas de Hispano-América tomadas por el mal en el momento en que la afirmación de su independencia les imponía como reacción obligada la negación de su ser auténtico!

Se dió entonces el fenómeno en estado puro, y su laboriosísimo desarraigo apenas si puede decirse que ha comenzado.

De esa disposición ha habido un beneficiario:

“Los Estados Unidos —dice Pereyra en su prólogo— cuentan con tres armas superiores a todas las del mar, aire y tierra que pueden organizar con sus ilimitados recursos. La primera de ellas es el Fetiche constitucional, que les permite presentarse como la nación políticamente más perfecta del mundo. La segunda es el Mito de Monroe, nacido de un mensaje presidencial vagamente conocido y de antecedentes históricos ignorados de la generalidad, que mantiene la fe en una protección generosa a la que todos los países americanos deben la conservación de su independencia, si no su origen de Estados. La tercera es el Panamericanismo, hermoso palacio que se levanta a la orilla del río Potomac, y serie de conferencias celebradas en Washington, Méjico, Río de Janeiro, Buenos Aires, Santiago de Chile, La Habana y Lima. Este Mito de Monroe y este Panamericanismo ha explotado la pretensión de una virtud americana en un mundo virgen, contra un viejo mundo belicoso, destructor de la libertad. Los Estados Unidos son los emancipadores y los benefactores de América, sobre la que ejercen la fascinación de las excelencias de su Constitución federal y presidencialista.”

Carlos Pereyra ha dedicado su obra íntegra a combatir a aquel Romanticismo Político en cuanto ha tenido de negativo para la consolidación de la conciencia hispanoamericana, con su aplastante erudición y su agudísimo sentido político. Y por ello al juzgar esa obra ha de ponerse especial empeño en desprenderse de los hábitos mentales del romanticismo.

Decir que determinada nación ha sido o es gobernada por una plutocracia, sólo importa designar la forma de gobierno que la rige. No debe agregarse ninguna connotación peyorativa. Rodas y Venecia fueron plutocracias o no fueron. El ser nacional fué servido por aquellos navegantes audaces como sólo ellos supieron hacerlo. Que su interés de clase corriera paralelo con el de la nación es asunto distinto, y por cierto que en la medida en que ambos se compadecieran, nada reprochable.

Así este libro que Pereyra dedica al análisis del sistema institucional norteamericano tiende pura y simplemente al

esclarecimiento del poder real que gobierna con el instrumento de los órganos estatales y allí se detiene su encuesta.

“Está muy lejos de mi ánimo —dice— negar la perfección lograda por la Constitución de los Estados Unidos para el país que rige. Por algo ha durado más de ciento cincuenta años. Pero hay que preguntarse si ha cimentado el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, o si está maravillosamente acomodada a un sistema de grandes intereses privilegiados.”

Todo el problema de la aptitud de ese gobierno de clase para la obra nacional está descartado. Y no porque un hombre de la talla intelectual de Pereyra pueda dudar de su fundamental importancia para el juicio de valor sobre el sistema, sino porque con ello se apartaría de su objeto.

En ningún momento se preocupa de si el sistema “*ibi et nunc*” era bueno o malo. Lo que le interesa es demostrar que el concepto difundido para consumo interno y sobre todo para exportación a Hispano-América y que resume en la archidifundida frase de Lincoln, es radical y absolutamente falso.

Se dirá que esto es diatriba, pero ésta será opinión de los que creen que la obra política no es admirable dentro del campo propio de sus construcciones, dependiendo necesariamente de disfraces hipócritamente tomados a la moral individual y para los que se aferran a esa creencia no tiene objeto la lectura de este libro. — *ALBERTO ESPEZEL*.

VIDA INTEGRAL DE SANTO TOMAS DE AQUINO, por L. H. Petitot, O. P. Buenos Aires, 1941.

Según aquellas palabras “te oí en el tiempo oportuno” podemos creer que Dios envía a la Iglesia oportunamente los testimonios que necesita para la salud de sus hijos. Esos testimonios son los santos, que manifiestan siempre algún as-

pecto de la perfectísima personalidad del Salvador. Así, cuando es menester —urgente por algún motivo inexcusable— dar testimonio de la pobreza, aparece San Francisco de Asís; cuando conviene que como una luz puesta sobre el celemín se exhiba el modelo de los curas de almas se nos da el Santo de Ars; cuando los cristianos necesitan defenderse ante los acometimientos de la herejía, como un ejército fuerte en la batalla, San Ignacio funda su milicia. De esta manera, los santos vienen en el instante preciso a sellar, como Abraham, un pacto oportuno con Dios.

Santo Tomás es el intelectual cristiano por excelencia: *en medio de la Iglesia abrió su boca y el Señor lo llenó del Espíritu de Sabiduría y entendimiento*. Vino, sin duda, cuando la inteligencia estaba en crisis, a salvarla y establecerla en su auténtico sitio. Santo Tomás era un sabio, por lo tanto no sólo poseía la inteligencia de las cosas y sus relaciones, sino que vivía aquello que entendía; la claridad de su genio no era una luz limitada a aclarar los objetos sino que era ordenadora de los conocimientos según su jerarquía, subordinando lo menor a lo mayor y sometién dose ella misma a la suprema luminosidad de la Causa Primera.

Esa jerarquía de los conocimientos y de las cosas era perfectamente apreciada por Santo Tomás, así nunca sacrificaría su fe a un razonamiento, por más perfecto que éste pareciera, ni dejaría de cumplir con un deber de caridad o una obligación de estado para adquirir algún concepto acerca de Dios. La sabiduría de Tomás de Aquino se asentaba, como está mandado, en el temor de Dios, "*initium sapientiae timor Domini*", a cuya gloria, además, se dirigían todos sus esfuerzos y vigili as. Las cosas por su parte encontraban en Santo Tomás la apreciación exacta de su valer, la realidad de su orden jerárquico. La obra del Angélico nos da claro testimonio del equilibrio de su autor; *operatio sequitur esse, la operación sigue al ser, o es según el ser de la cosa*, dice el conocido aforismo escolástico de cuya aplicación en este caso surge como una convicción profunda la gradeza de Santo Tomás.

En efecto, la obra de Santo Tomás de Aquino es no sólo la expresión más acabada de la realidad circundante y trascendente asequible al hombre sino que es el reflejo de una extraordinaria personalidad. El equilibrio de la obra tomista es el signo del equilibrio de su autor. La sabiduría de Santo Tomás por la cual todo en él está armonizado y jerarquizado se expresa en la ordenada disposición de su pensamiento, donde la teología, la filosofía, la ciencia, hallan su verdadera ubicación, el ámbito de su profundo discurrir, los límites inconfundibles que demarcan sus planos respectivos. Allí, los valores, las cosas, los misterios, la conducta humana, la autoridad de los príncipes, todo está perfectamente en su lugar, todo auténticamente reconocido; no hay allí pesimismo alguno, no se dice que el mundo no vale nada ni que el mundo vale todo; la realidad, en la obra de Santo Tomás, está totalmente apreciada, justamente apreciada. El equilibrio de la obra tomista es el equilibrio de Santo Tomás, es en una palabra, el resplandeciente equilibrio del catolicismo.

De lo dicho se deduce que nada de lo que es, y por lo tanto, nada de lo que es humano, era ajeno a Santo Tomás de Aquino, por eso siempre consideró lo que es producto del hombre como un haber que debe custodiarse en la medida que es un bien y la afirmación de una realidad. En su momento, significó Santo Tomás la asimilación de toda una ciencia humana y natural en una sabiduría que es divina y sobrenatural. Cuando llegó Tomás a París estaba en pleno auge la disputa entre los llamados tradicionalistas —arcaicos recalcitrantes— y los innovadores, los avanzados, nuncios de la filosofía aristotélica, llegada por vía árabe y, por lo tanto, con los consabidos elementos espurios. En los primeros había, sin duda, un respetable celo por lo sagrado y una prevención, no injustificada por cierto, respecto a la avasallante modernidad; en los segundos un amor entrañable a la ciencia y al silogismo y una gran curiosidad intelectual, pero al mismo tiempo una serie de falsas afirmaciones preñadas de funestas consecuencias. Virtualmente contenían estos audaces la negación de las verdades más fundamentales, mientras que aqué-

llos, sin pulsar bien el problema, negaban toda legitimidad al nuevo reclamo. Así tradicionalistas y peripatéticos se oponían irreconciliablemente.

Fué entonces cuando llegó el Angélico, vino providencialmente a trascender estas diferencias y a unificar lo que, mediante una consideración serena de las cosas, podía sin temor unificarse. Nutrido con el caudal de la antigua sabiduría de la Iglesia, —los Libros Santos y los Padres—, era dueño, por su parte, de una cordial benevolencia hacia lo nuevo, hacia todo aquello que significara un esfuerzo sincero por conocer. Por eso no se opuso a las corrientes filosóficas que venían de oriente; sabía que todo lo bueno es de Dios y de su Iglesia y que en esos ambiguos tesoros había mucho metal precioso que era necesario extraer y probar en el crisol. Ni rechazarlo todo sin examen, ni aceptarlo todo. Era menester obrar como un prudente pescador, que separa de la red los peces malos y retiene los legítimos.

Santo Tomás salvó al mundo de una herejía que hubiera sido terrible, puesto que si adquiría permanencia el aristotelismo averroísta, poseedor sin duda de notables aciertos filosóficos, muy pocos se hubieran mantenido refractarios a sus llamados. Sabemos que, precisamente, las herejías se fundamentan en verdades parciales con aspiraciones totales y que una ínfima falsedad en los principios se traduce en un error inconmensurable en las consecuencias; de ahí, que de no efectuarse la indispensable rectificación se hubiera llegado progresivamente al absurdo; la cizaña terminaría ocultando totalmente las pocas espigas de trigo que permanecían a través de los tiempos. Los tradicionalistas, sin embargo, incapaces de rectificar lo filosófico en su propio plano, no eran los mejores defensores de la tradición. De haber ellos prevalecido, la armonía de nuestra doctrina habría peligrado y la fe flaqueado en muchos. Santo Tomás, con un genio extraordinario e iluminado con la sabiduría del Verbo —que le dijo un día: “has hablado bien de Mí, Tomás”— salvó la inteligencia humana de esos peligros y la recuperó para Dios y su Iglesia.

El libro del Padre Petitot —traducido bajo la dirección del brillante discípulo del Angélico, el Pbro. Juan R. Sepicb—, nos sitúa con un lenguaje sencillo y claro, en ese clima de luchas y vicisitudes que sirvió de ambiente al Santo Doctor. Luchas, por cierto, de doctrinas y de ideas, no menos encarnizadas que las luchas de armas, donde los sentimientos mezquinos, las envidias y el orgullo no estuvieron —sin duda— ausentes. En medio de esa Europa intelectual del siglo XIII, con sus numerosas universidades pobladas de millares de estudiantes —¡ah el mito de la “edad oscura”!— mientras se elaboraban las grandiosas construcciones doctrinales que ahora disfrutamos, resplandecía como una luz inagotable, rica en sabiduría y humildad, Santo Tomás de Aquino, el Ángel de las Escuelas. Petitot nos habla en los tres capítulos de su libro de la vocación sublime del santo, de la fortaleza que poseyó para seguir ese llamado, en medio de las tribulaciones y los duros acometimientos del enemigo, con la oposición de sus propios familiares, soportando el peso de todas las injusticias; luego nos muestra ya al Doctor, el *buey mudo de Sicilia*, que asombra a toda la Cristiandad con sus mugidos, discípulo y amigo de Alberto Magno, constructor de la Summa, teólogo y reivindicador de doctrinas injustamente menospreciadas, defensor implacable de la fe y conciliador de discrepancias. Luego la intimidad de Santo Tomás, aquello que apenas podemos deducir por el testimonio de sus actos visibles, lo más oculto pero lo fundamental, la savia que alimenta ese abundante follaje de obras extraordinarias, la vida ascética y mística del Santo, sus visiones, su paz, esa serenidad profunda, ese continuo ver y pensar las cosas “sub specie aeternitatis”.

Hoy, como siempre, pero quizá con una mayor evidencia que en otras épocas de la historia, porque vivimos en tiempos de rectificaciones, nos es indispensable oír esos gemidos de la eterna Sabiduría que comunica Tomás. Por otra parte una ineludible y, en cierto modo, imprescindible participación en la vida activa, en el devenir de la política, nos hace indis-

pensable fortalecernos en la buena doctrina y nutrirnos con el pan inagotable de la verdad. En ese sentido podemos decir sin temor a equivocarnos, que Santo Tomás de Aquino es el santo de nuestra época. — *JOSÉ MARÍA DE ESTRADA.*

LA ORACION DEL SEÑOR, por San Cipriano. Cursos de Cultura Católica. Buenos Aires.

Alguien ha dicho que a este opúsculo corresponde el primer lugar, después del tratado “de la unidad de la Iglesia”, entre los libros que el gran obispo africano legó a la posteridad, que fueron casi todos los que produjo su penetrante ingenio, puesto que este Padre tuvo el raro privilegio de que sólo algunas de sus epístolas se hayan perdido. Recorriendo el epistolario de San Agustín puede comprobar cualquiera el alto aprecio que hacía de su compatriota y especialmente el que le merecía este tratado sobre la oración dominical y lo muy empeñosamente que recomienda su lectura.

Está dividido en tres partes. Muestra la primera cómo la oración dominical o padrenuestro es la más excelente y eficaz y cómo el cristiano que desdeñara esta fórmula incurriría en una falta, ya que “orar de otra manera distinta de la que El nos enseñó no es solamente ignorancia, sino también culpa”. El padrenuestro contiene el espíritu y la verdad de la oración. Cuando el Señor dijo “ahora vendrá tiempo en que los verdaderos fieles adorarán al Padre Eterno en espíritu y en verdad” tenía presente esta oración que había de dejar a la Iglesia. La segunda parte es una exposición de cada uno de los miembros de la oración dominical. Es digno de consideración el texto latino del “no nos dejes caer en la tentación”. San Cipriano decía “ne patiaris nos induci in tentationem” (pág. 68, nº 25) en lugar del actual “ne nos inducas in tentationem”. Tal locución manifiesta bien a las claras cuál sea el

sentido genuino de la frase. Explica la tercera parte las condiciones de la oración, que debe ser continua, atenta y debe ir acompañada de buenas obras, sobre todo de la limosna. Se ha de orar a todas horas, aún de noche, porque para los cristianos, iluminados por el Sol verdadero, siempre es de día. A propósito de la atención en la oración hay un curioso testimonio sobre el prefacio de la Misa. "Por eso el sacerdote en el prefacio que antecede a la oración prepara la mente de los hermanos diciendo *Sursum corda*, para que al responder el pueblo *Habemus ad Dominum*, comprenda que no debemos pensar sino en Dios" (pág. 83, n. 31). Cipriano escribía a mediados del siglo III.

El texto latino ha sido impreso con toda corrección y tanto la traducción como las notas son muy estimables. El título "La Oración del Señor" es versión exacta del latín, pero para quien no conozca el contenido de la obra hubiera sido mucho más explicativo el de "La Oración dominical" por ser éste el nombre catequético del padrenuestro. — J. I. PEARSON, *Pbro.*

HOMILIAS SOBRE LA SANTISIMA VIRGEN, por San Bernardo. Cursos de Cultura Católica. Buenos Aires, 1941.

Excelente idea ha sido la de reproducir, convenientemente revisada y anotada, esta traducción castellana de las Homilias sobre la Virgen, de San Bernardo. Forman parte de los "Sermones de San Bernardo, abad de Claraval, de todo el año, de Tiempo y de Santos", 1791, versión del monje cisterciense Adriano de Huerta, según el ejemplar que poseen de esta obra los Padres Benedictinos de Buenos Aires. Con mucho tino fueron preferidos los sermones "sobre la Virgen". Habiendo de elegir entre las trescientas y pico de piezas que componen el homiliario del melífluo Doctor ¿cómo no escoger las que

consagró a la que es "inter omnes mitis"? Pío XI en las Letras Apostólicas *Unigenitus Dei Filius* de 1924 recomendó por igual todos los escritos de San Bernardo, asegurando que su valor e interés, lejos de haber disminuído con el tiempo, ha crecido con el correr de los años. Pero no cabe duda que entre todos son los mariológicos los más dignos de ser leídos y divulgados.

El volumen contiene todos los sermones de la Virgen, a saber: los cuatro "Super missus est" o "de las alabanzas de la Virgen Madre", que constituyen un verdadero tratado de la maternidad divina y de la mediación y corredención y que el santo redactó estando "impedido por sus achaques de seguir con sus hermanos los ejercicios monásticos": en ellos figuran los célebres pasajes de la Estrella del mar (Hom. 2, n. 17) y de la expectación universal frente al "fiat" de María, que reviste los caracteres de lo sublime (Hom. 4, n. 8); los tres de la Purificación; los tres de la Anunciación; los cuatro de la Asunción; el de los "doce privilegios de la bienaventurada Virgen María", correspondiente al domingo infraoctava de la Asunción, y el famoso "de Aquaeductu", la homilía de la Natividad. El sermón "de los doce privilegios" es también todo un tratado, a propósito del "Un portento grande apareció en el cielo" del Apocalipsis, sobre el plan divino de la mediación de María. Del mismo asunto trata, como lo insinúa su nombre, el "del acueducto", cuyo pensamiento principal exprésalo en perentorios términos la tan repetida sentencia teológica de allí extraída: "Con todo lo íntimo de nuestros corazones, con todos los afectos de las entrañas y con todos los votos y deseos, veneramos a esta María (*Mariam hanc veneremur*), porque ésta es la voluntad de aquel Señor que quiso que todo lo tuviéramos por María (*totum nos habere voluit per Mariam*)".

Nadie crea, ni mucho menos, que estas homilías, las únicas que el abad de Claraval compuso expresamente para celebrar los misterios de María, sean también los únicos documentos de su doctrina mariana. La frase "María colocada entre Cristo y la Iglesia" que se lee en el sermón "de los doce privilegios" (pág. 198) es uno de los puntales de toda la cristología y de

toda la eclesiología bernardinas. Y así, varios de sus aforismos mariales que han pasado a ser lugares comunes del lenguaje católico provienen de las más diversas fuentes y el lector no los encontrará en estas homilias sobre la Virgen. El "nihil nos Deus habere voluit, quod per Mariae manus non transiret" fué pronunciado en un sermón de la Navidad del Señor. Como tampoco el tema de las homilias de este libro es tan exclusivo que impida al brillante talento del sabio abad desbordarse por otros mil caminos. "Mas ¿dónde hemos venido?", exclama en el 4º sermón de la Asunción. "Seguimos a la Virgen que subía sobre los cielos y ved ahí que hemos descendido con Lázaro al abismo". Se sorprende de las sinuosidades de su oratoria espontánea y natural. No se expresaban entonces los predicadores con el rigor y el método que imperó después.

De las quince o diez y seis lecciones del Breviario romano que ostentan el nombre de San Bernardo, casi todas pertenecen a los textos traducidos en este volumen. Las notas aclaratorias que van al fin son muy oportunas y revelan notable erudición. — J. I. PEARSON, *Pbro.*



L U N A

*S*ennores e amigos quantos aquí seedes:
Mercet pido a todos por la ley que tenedes
De sendos "pater nostres" que me vos ayudedes;
A mí faredes algo, vos nada non perdredes.

TERMINOSE DE
IMPRIMIR EN BUENOS AIRES,
EL 7 DE ABRIL DE 1942
POR FRANCISCO A. COLOMBO,
HORTIGUERA 552.

